طه عبد الرحمن

الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري




منتدى سور الأزبكية

طه عبد الرحمن

الحق الإسلامي
في
الاختلاف الفكري

الكتاب

الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري

تأليف

طه عبد الرحمٰن

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات: 320

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-028-0

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى قرّة عيني الدكتورة «إسلام» أُهدي هذا الكتاب في جواب الإسلام عن سؤال هذا الزمان، متضرِّعا إلى أرحم الراحمين، مفرّج الكُرب وكاشف البلايا، أن يكشف عنها الضُّر الذي مسَّها بما كشفه عن عبده الصابر سيدنا أيوب عليه السلام.

سمَّيتُها، وقد بكَّرَتْ بها أمُّها الحنون، بأحَبِّ الأسماء إليَّ بعد اسم الله العظيم واسم رسوله خاتم النبيين؛ وما ناديتُها باسمها قطّ إلا ووجدتُني أزداد حبا للإيمان وتعلّقا بجماله القُدُسي؛ فحمداً للذي حبَّب إلي الإيمان ورزقني أسبابه وزيَّن في قلبي هذه الأسباب؛ وما نادتني هي مرة إلا وَوددت لو كرَّرت نداءها أو طال سمعي له، فكأني بالإيمان عينِه يناديني وكأني بجماله القُدسي يَغمرني؛ فشكرا للذي يُشعرني بعطفه ويؤنسني بقُربه في كل نداء من فلذة كبدي.

وكنتُ أتشوَّف، وهي تترعرع على عيني، إلى أن ينكشف لي أيُّ خصلة من جميل خصال الإسلام تَزِينها قبل غيرها؛ وكم كان امتناني لله كبيرا أن وهبها الخُلُق الذي نسبه إلى نفسه وخصَّ به دين الإسلام، متمّما به نعمته على العالمين، ألا وهو الفطرة ! فكانت أفعالها وأقوالها، بل حركاتها وسكناتها، لا تبرح تبوح بهذا السر أو ذاك من أسرار هذه الفطرة الأولى، حتى كأنها خُلِقت لها ولم تُخلق لغيرها؛ فما وقع بصرها، بل ما وقعت جارحة من جوارحها على شيء إلا وأثار إعجابها وإكبارها؛ وحتى لو عادت إليه ثانية وأخرى من فوقها، ما ذهب

عَجبُها ولا وقلَّ ثناؤها كما لو أنها لا تنقطع عن اكتشاف الآيات من حولها والتجمُّل بمعانيها، فازددتُ حمدا لله أن رزقني مَن يُذكِّرني بوجود حكمته في كل شيء، حتى في ابتلائك هذا - بُنَيَّتي - ولو أني لا أطيق الصبر عليه؛ ألا يذكِّرني بلاؤك - وما أشدَّه ! - بالبلاء المبين الذي نزل بالمسلمين، إذ يُحارَبون حتى في دينهم، وهو دين الرحمة، بعد أن سُلبت حقوقهم واغتُصبت أراضيهم، ولا نصيرَ ولا ظهير!

وكنتُ كلما تأمَّلت في فضائل هذه الفطرة التي زيّنك بها الله، وأنت مازِلت في زهرة الصِّبا تَمرحين ولا تبالين، هجَم عليّ ما كنت أجاهد نفسي في أن أدفعه عن خاطري، وأن لا أحدِّث به أحدا ولو كانت أُمّك التي أحدِّثها بكل شيء، مخافة أن يصير قضاء مقضيا؛ لكن ما أراد الله كان، ولا رادَّ لما أراد؛ ومع هذا، فسابق رحمته أوسع من لاحق قضائه؛ وجلاءُ هذا البلاء آتٍ بإذنه تعالى، وتعودين إلى سابق وِجْدانك الآياتِ حيث لا يجدها غيرك وإلى سالف ابتهاجك بها من حيث لا يبتهج؛ ويعود أبوك المبتلَى إلى سالف تأمُّله في الفطرة الأولى، وقد ذهب عنه ما كان يهجم عليه؛ وتعود أمُّك الصابرة إلى اطمئنانها عليك وعليَّ، وكلُّها شكرٌ لمولاها أن وهبها قُرَّة عينها مرة أخرى، مُظهرا فضله على المبتلين من عباده.

15 ربيع الثاني 1425 الموافق 4 يونيه 2004

والدك الراجي رحمة مولاه

عبد الرحمن طه

يقول الله عز وجل:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ . . .﴾

صدق الله العظيم

الآية 110، سورة آل عمران

محتوى الكتاب

الباب الثاني

الواقع الكوني والنقد الأخلاقي

الباب الثالث

تفعيل الإيمان وتأصيل الأخلاق

المدخل العام

في الجواب الإسلامي

لا يخفى أن لكل زمان أسئلتَه التي تخصّه! كما لا يخفى أن واجب كل أمة، كائنة ما كانت، أن تجيب عن هذه الأسئلة! لكن ما قد يغيب عن أذهان البعض هو أن الأمة لا تكون **أمةً بحق** حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة **الاستقلال به**[1]؛ إذ ليس لها إلى امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا **الجواب المستقل**، وإلا صار مِلْكُه إلى أمة سواها، فتُضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه، مُسلِّمةً، وهي راغمة، قيادها إليها؛ فلنسأل إذن: «**هل للأمة المسلمة جوابُها الخاص عن أسئلة زمانها؟**»؛ ويزداد هذا السؤال إلحاحا متى عُلِم أن زمان هذه الأمة ليس كمثله زمان، إذ لا ينحصر في زمن البعثة النبوية، ولا في الفترة التي استغرقتها حضارتها، وإنما يمتد إلى زماننا هذا، بل إلى كل زمان يأتي من بعده؛ فمعروف أن الدين الذي أنشأ هذه الأمة وسوّاها هو الدين الخاتَم[2]، وكل دين يبقى الزمانُ زمانَه إلى أن يُنسَخ بدينٍ غيرِه، والإسلامُ دين ناسخ غير منسوخ[3]!

---

(1) لا يخفى على ذي بصيرة ولا على المتابع لإنتاجنا أن عبارة «الجواب الإسلامي» في هذا الكتاب تقابل عبارة «السؤال العربي» في كتابنا: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، وأن مقاربة هذا **الجواب** ستكون من جنس مقاربة ذاك **السؤال**، أي مقاربة فلسفية تأملية؛ لذا، فلا يتعجل المتعجل، فضلا عن الناقد، فيقارن بين هذا العنوان وبين عبارة «الحل الإسلامي» التي ما فتئت محل القدح في وضعها، صيغة ومضمونا والقذع في واضعيها، أمواتا وأحياء.

(2) تدبر الآية الكريمة: «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله **وخاتم** النبيين» (40، سورة **الأحزاب**)، بحيث يجوز الكلام عن «**حق الأمة المسلمة في الاختصاص بالخاتمية**»؛ وسيأتي، بإذن الله، الكلام في موضوع «خاتمية الإسلام» مفصّلا في الباب الثالث على وجه الخصوص.

(3) تدبَّر الآية الكريمة: «إن الدين عند الله الإسلام»، 19، **آل عمران**؛ وأيضا الآية الكريمة: «ومن يبتغ غير الإسلام دينا، فلن يُقبل منه، وهو في الآخرة من الخاسرين»، 85، سورة **آل عمران**.

1. كيف تجيب الأمة المسلمة عن أسئلة هذا الزمان؟

قد يَبعث هذا السؤال على استغراب البعض، بل على استنكار غيرهم، وذلك لأسباب عدة نذكر أهمَّها؛ **أحدها**، أن مفهوم «الأمة المسلمة»، متى نظرنا إلى حال المسلمين، يبدو إلى الوهم أقرب منه إلى الحقيقة، وأن الكلامَ فيه يبدو إلى اللغو أقرب منه إلى الفائدة؛ **والثاني**، أن الأمة المسلمة، ولو أنها أصلا مسؤولة عن هذا الزمان ومؤتَمَنة عليه بموجب نسبتها إلى الدين الخاتم، فإنها عاجزة عن أداء هذه المسؤولية وحمل هذه الأمانة؛ **والثالث**، أنها كانت ومازالت تتعرض لعمليتي سلب منسَّق: **إحداهما** نهب خيراتها المادية بالاستيلاء على مواردها؛ **والأخرى** محوُ قِيَمها الروحية بنشر الفساد بين أبنائها؛ وقد دخل هذا السلب الثاني طورا خطيرا لم يسبق له نظير، وتمثَّل في حرمان هذه الأمة من حقِّها في أن تختص بأصول اعتقادية من لدن أولئك الذي نصبوا أنفسهم، ظلما وزورا، أوصياء على الحقوق والحريات في العالم[4].

بيد أن هذا الاستغراب، بل هذا الاستنكار، قد تخِفُّ وطأته لو أننا ننظر إلى الأمة المسلمة، لا على أنها واقع متحقّق، وإنما على أنها **واجب** ينبغي القيام به في ظروف الواقع المتحقق؛ أو، بعبارة أخرى، لو أننا ننظر إليها، لا على أنها مجموعة أحداث نشهدها متحيزةً ومتحيِّنة، وإنما على أنها **مجموعة قِيَم تسعى إلى أن تُساهم في توجيه الأحداث المشهودة**[5]؛ وهذه النظرة إلى الأمة المسلِمة لا تقتصر على تأمُّل واجبات

---

(4) حسبنا شاهدا على ذلك ما حملوا عليه ولاة أمر هذه الأمة من تغيير برامجهم التعليمية والتربوية بما يخدم مصالحهم في الهيمنة، حتى استدرجوهم إلى أن يحذفوا منها آيات قرآنية وأحاديث نبوية لا تعجبهم؛ وفي هذا منتهى الظلم والفساد.

(5) معلوم أن لفظ «القيمة» اسم هيئة يدل، في الاستعمال العادي، على «قدر الشيء أو مقداره»؛ ويدل، في الاصطلاح، على معان تختلف بحسب المجالات التي يَرِد فيها اختلافا يزيد أو ينقص عن هذا الاستعمال العادي؛ ففي المجال الفلسفي الذي يعنينا هنا، «القيمة» عبارة عن «**المعنى المثالي الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء بكليته ويجتهدَ في الإتيان بأفعاله على مقتضاه**»؛ وبناء على هذا التحديد الفلسفي الإجمالي لكلمة «قيمة»، يجوز أن نستعمل لفظين آخَرين يَسُدّان مسدَّها، أحدهما اختص به الفلاسفة، وهو لفظ «المثال» أو قل «المثال الأعلى»؛ ونذكر من المُثُل التي اشتغل بها المتقدمون منهم: «الخير» و«الحق» و«الجمال»، ونذكر من المُثل التي اشتغل بها المتأخّرون منهم: «الحرية» و«المساواة» و«العدل»؛ **أما اللفظ الثاني**، فقد اختص به علماء الأصول، وهو لفظ «المصلحة» في مدلوله المعنوي الذي يقترن بمدلول «الصلاح»، إذ المصلحة هي كل ما يصلح به حال الإنسان؛ ونذكر من المصالح التي أجمعوا على دلالة النصوص الشرعية عليها المصالح الخمس الآتية، وهي: «الدين» «العقل» و«النفس» (والمراد بـ«النفس» هنا الحياة) و«المال» و«العِرض».

الأمة وقيَمِها في استقلال عن الواقع، وإنما تتطلع إلى التنبيه على كيفية تغيير هذا الواقع على قدر الطاقة، حتى ينهض بهذه الواجبات ويأخذ بهذه القيم.

وعلاوة على هذا، فإن المطلوب في المقاربة الفكرية من جنس التي نقوم بها هاهنا ليس أبدا الانحصار في قضايا الواقع، وإنما الاشتمال على كل قضايا العقل، سواء تعلقت بما هو كائن أو بما ينبغي أن يكون؛ وإذا تقرر هذا، حُقَّ لنا أن نجيب بالإثبات عن السؤال المُلِح الذي وضعناه، فنقول: **إن للأمة الإسلامية جوابها الخاص عن أسئلة زمانها**.

ليس هذا مقام الكلام في تفاصيل هذا الجواب الإسلامي؛ والأسئلة التي يثيرها هذا الزمان في المجال الواحد أكثر من أن تُحصَى، فكيف الحال ومجالات الحياة متعددة ومعقدة! ثم إن الأجوبة التفصيلية عنها لا أحدَ يتوقَّع أن تكون يسيرة، ولا حاسمة، فضلا عن أن تكون شافية؛ ولا يتسع للخوض فيها الكتاب الواحد، فكيف يتسع لها المدخل العام الذي بين أيدينا! ثم إننا لو ذهبنا نعرض هذه التفاصيل، لَمَا تعذَّر على الذين يجيبون بالنفي عن هذا الجواب ـ ولنسمّهم «خصوم هذا الجواب»[6] ـ أن يعثروا في ثناياها على ما يشككون به في قيمته ويُلبِّسون على الأمة، حتى ينازعوها حقها في الاستقلال بهذا الجواب، بل يمنعوها حقها في الاختلاف عن غيرها؛ ذلك أن هذه التفاصيل، مهما كانت أهميتها، تظل ثمرة اجتهادات من علماء المسلمين في فهم النصوص الأصلية؛ والخصم الذي يُصِرُّ على النفي يكابر فيما يُتوصَّل إليه بطريق الاجتهاد، حتى ولو حُسِم صوابه، فكيف حاله فيه إذا لم يُحسَم صوابه!

لهذا، استقر عزمنا على أن نستغني عن ذكر هذه التفاصيل بإبراز **الروح الخاصة** التي تُميِّز الجواب الإسلامي والتي تؤمّن للأمة المسلمة حق الاختلاف في فكرها عن الأمم الأخرى ولو كانت أشدَّ منها بأسا، كما تدفع عنها ذرائع الذين يرومون حرمانها من هذا الحق ولو كانوا من بني جلدتها؛ ففي هذه الروح غَناء عن هذه التفاصيل؛ وخصوم الجواب الإسلامي لا تنفعهم مطلقا المنازعة في هذه الروح، لأنهم يصيرون بمنزلة من ينكرون على غيرهم ما يقرُّ لهم به[7]؛ وكيف لا؟ وحقيقة هذه الروح أنها

---

(6) ننبه الذين لم يطَّلعوا على اصطلاحات المناظرة على أن لفظ «الخصم» ليس له أي مدلول قيمي، وإنما مدلوله وصفي؛ ومعناه: «المعترض»، وكل اعتراض هو في الأصل مطالبة بالأدلة على الدعوى المعترَض عليها.

(7) ليس أبعد عن الصواب من أن تُنازع غيرك فيما لا ينازعك فيه، ولا أبلغ في الظلم من أن تمنع غيرك ما لا يمنعك.

ـ كما سنوضحه الآن ـ **جملة خصائص تؤسّس لحق الاختلاف**، بحيث يصبح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان محكوما في تفاصيله بدوام الإقرار بحق كل أمة في جواب مختلف عن هذه الأسئلة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن **يظهر خصوم الجواب الإسلامي بمظهر الخصوم الألداء لمبدإ الاختلاف**؛ فلنبْسط الكلام في هذه الخصائص التي تميّز روح الجواب الإسلامي، مؤسسةً لحق الاختلاف.

تنبني هذه الخصائص الاختلافية الإسلامية على مبدأين أساسيين: أحدهما «**مبدأ اختلاف الآيات**»[8]، ويُمثِّله خير تمثيل **اختلاف الآيات الكونية**[9]؛ والثاني، «**مبدأ اختلاف الناس**»[10]، ويُمثِّله خير تمثيل «**اختلاف الأمم**»[11]؛ فلنتناولهما بالتحليل.

أولا، **مبدأ اختلاف الآيات**: هناك فرق بين «الظاهرة» و«الآية»؛ ذلك أن **الظاهرة** هي كل ما يظهر للعيان محدَّدا في الزمان والمكان، وحاملا لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية كما هو «نزول المطر»، فهو متسبِّب عن تبخر المياه، ثم تركُمها بسبب البرودة في سحب، ثم تحوُّلها إلى قطرات ذات حجم لا يقبل أن تبقى معلّقة، فواضح أن هذه كلها علاقات مضبوطة وملحوظة[12]؛ ولما كان **كتاب** الأمة المسلمة يُسمّي «عالم الظواهر» باسم «عالَم المُلك»[13]، جاز لنا أن نسمّي «النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر» باسم «**النظر المُلْكي**».

---

(8) لقد ورد في القرآن ذكر هذا الاختلاف في مواضع عدة، حتى إن بعض السور غلب فيها ذكره مثل سور **الأنعام والروم والجاثية** كما تكثر فيه الآيات الكريمة التي تبتدئ بقوله عز وجل: «**ومن آياته**...».

(9) تدبر الآية الكريمة: «**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم**، حتى يتبيّن لهم الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد»، 53، سورة **فصلت**.

(10) تدبر الآية الكريمة: «ومن آياته خلق السماوات والأرض **واختلاف ألسنتكم وألوانكم**، إن في ذلك لآيات **للعالَمين**»، 22، سورة **الروم**؛ وأيضا الآية الكريمة: «ولو شاء ربك، لجعل الناس أمة واحدة، **ولا يزالون مختلفين** إلا من رحم ربك، **ولذلك خلقهم**، وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجِنَّة والناس أجمعين»، 119، سورة **هود**.

(11) تدبر الآية الكريمة: «... **لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم في ما آتاكم، فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعا، فينبئكم بما **كنتم فيه تختلفون**»، 48، سورة **المائدة**.

(12) لا يقتصر مفهوم «الظاهرة» هنا على الحدث الطبيعي، بل يشمل كل واقعة، وجودية كانت أو سلوكية.

(13) تدبر الآيات الكريمة الكثيرة التي ورد فيها لفظ «المُلك»، نحو الآية: «ولله **ملك** السماوات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء»، 17، سورة **المائدة**؛ والآية: «**له ملك** السماوات والأرض، يحيي ويميت، وهو على كل شيء قدير»، 2، سورة **الحديد**.

في حين أن **الآية** هي الظاهرة منظورا إليها من جهة **المعنى** الذي يزدوج بأوصافها الخارجية، دالا على الحكمة من وجودها؛ وهذا المعنى هو عبارة عن قيمة ينبغي لِمن يُدرِكها العمل بمقتضاها كما هو معنى «الحياة» الذي تشير إليه ظاهرة «نزول المطر»؛ وقد يُقارِن الظاهرةَ أكثرُ من معنى، بحيث تصير الظاهرة الواحدة عبارة عن آيات متعددة كما في حال «نزول المطر»، فقد يشير ــ بالإضافة إلى معنى «الحياة» المذكور سالفا ــ إلى معنى «البعث» (أي إعادة الحياة) ومعنى «الرحمة» ومعنى «النعمة»، فيكون عبارة عن أربع آيات مختلفة؛ ولما كان **كتاب** الأمة المسلمة يُسمّي «عالم الآيات» باسم «عالَم الملكوت»، جاز أن نُسمي «النظر إلى الأشياء بوصفها آيات» باسم «**النظر الملكوتي**»[14].

والأصل في نظرة المسلم إلى الأشياء أنها تأمُّل في آيات، أي «**نظرة ملكوتية**»، ولا يصار إلى عدّها ملاحظةً لظواهر، أي «نظرة مُلكية» إلا بدليل كما إذا باشر الكشف عن قوانينها السببية[15]؛ وما ذاك إلا لأنه يتشبَّه بالآدمي وهو على حال الفطرة الأولى؛ والآدمي الفطري لا يُدرك الأشياء مجرَّدةً ومنفصلة عنه، وإنما يدركها مزودةً بقِيَم متصلة به، تسدُّ حاجاته وتراعي مصالحه؛ أو قل إن للمسلم نظرين اثنين إلى الأشياء **لا** ينفك يُزاوج بينهما: **نظر أصلي** يتدبر به الأشياء هو «النظر الملكوتي» الذي يُوصِّله إلى الإيمان؛ **ونظر فرعي** يُدبّر به الأشياء، وهو «النظر المُلْكي» الذي يُوصّله إلى العلم[16]؛ يُستفاد من هذا أن **المسلم لا يفتأ يؤسس نظره المُلكي على نظره الملكوتي**؛ وبفضل هذا التأسيس، يجد الصلاح في الحال، فيحيا حياة لا ضنَك فيها، كما يرجو الفلاحِ في المآل، فيسعد سعادة لا شقاء معها.

---

(14) تدبر الآية الكريمة: «وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض، وليكون من **الموقنين**»، 75، سورة **الأنعام**؛ وأيضا الآية الكريمة: «أو لم ينظروا في **ملكوت** السماوات والأرض وما خلق الله من شيء، وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم، فبأي حديث بعده **يومنون**»، 185، سورة **الأعراف**.

(15) واضح أن النظر الملكوتي نظر عقلي مَثَله في ذلك كمثل النظر الملكي، لا يختلف عنه إلا في **وجهة** النظر؛ فهذا يعقل من الأشياء القيمَ والآخر يعقل منها الأسباب؛ وبما أنه لا شيء يخلو من القيمة والسبب معا، فلا بد من أن يُنظر فيه من الجانبين، أي أنه يوجب النظر الملكوتي والنظر الملكي معا.

(16) ننبه إلى أن الأصل في النظر الملكي أن يوصِّل إلى العلم، لا إلى الإيمان، وإلا كان كل العلماء المتوسلين بالنظر الملكي مؤمنين، وليس الأمر كذلك، بل نجد بينهم من يزيد عدم إيمانه كلما زاد عِلمه لشعوره بمزيد التملك لما ينظر فيه؛ وعندنا أن لفظ «العلم» في القرآن يدل في الأصل على «علم الآيات»، وليس على «علم الظواهر» كما يذهب إلى ذلك الكثير من علماء المسلمين المعاصرين.

ولا نزاع في أن أسمى المعاني أو القيم التي يمكن أن تدل عليها الظواهر في كليتها، جاعلةً منها آيات لا متناهية، هي بالذات «الألوهية»، وهي القيمة التي تنهض بحاجة الإنسان إلى تعليل وجود الأشياء، بدءاً من وجود ذاته[17]؛ ومتى صحَّ أن الآية ليست مرتبة واحدة، وإنما مراتب عدة، صحَّ معه أن الظاهرة التي استُشعِرت فيها قيمة الألوهية تنزل أعلى هذه المراتب؛ ويجوز أن يبتدئ إدراك الإنسان للألوهية في بعض الظواهر على جهة الظن، لكن كلما لا حظ أن نظائرها ونظائر نظائرها بلا حد تتضافر جميعها على إشعاره بوجود هذه القيمة الأسمى، ارتقى إدراكه لها إلى رتبة الإدراك الجازم.

والمسلم إنما هو هذا الإنسان الذي يجزم بوجود الألوهية؛ ذلك أن نظره الملكوتي لا ينفك يطلبها في كل شيء يعرض له أو يحيط به، مهما دقَّ شأنه أو جَلّ؛ وهذا يعني أن الظواهر كلها ترتقي عنده إلى رتبة الآيات المختلفة كما يعني أن اختلاف هذه الآيات الذي لا نهاية له يجعله يعتقد، على وجه اليقين، **أن لهذه الآيات إلها أوجدها وأمدّها**؛ ومن هنا، يلزم أن **النظر الملكوتي** ــ وهو النظر في مختلف الآيات للوقوف على قيمها ــ هو **الأصل في إيمان المسلم**؛ **فإيمان المسلم إيمان ملكوتي بحق**.

ثانيا، **مبدأ اختلاف الناس**: هناك أيضا فرق بين «المجتمع» و«الأمة»؛ ذلك أن **المجتمع** هو مجموعة أفراد يسلكون سبيل الاشتراك في سد الحاجات وأداء الخدمات؛ ولما كان **كتاب** الأمة المسلمة يُطلِق على «الانتظام في أعمال جماعية، خيرا كانت أو شرّا» اسم «التعاون»[18]، جاعلا التعاون بين **المجتمعات** من جنس تعاون الأفراد داخل المجتمع الواحد، جاز أن نسمي «التعامل بين الأفراد المختلفين أو بين المجتمعات المختلفة» باسم «العمل التعاوني».

أما **الأُمّة**، فهي المجتمع منظورا إليه من جهة **القيم** التي يدعو إليها والتي تؤهّله لأن يبلّغها إلى الأمم الأخرى، **سعيا وراء الارتقاء بالإنسان**[19]؛ ولما كان **كتاب** الأمة

---

(17) بدَهي أن هذه القيمة هنا تقوم بكائن واحد لا شريك له.

(18) تدبر الآية الكريمة: «. . .**وتعاونوا** على البر والتقوى، ولا **تعاونوا** على الإثم والعدوان واتقوا الله. . .»، 2، سورة **المائدة**.

(19) لا يُشترط في الأمة العدد الكثير من الأشخاص أو الجماعات، بل قد يكون الشخص الواحد أمة كما جاء في الآية الكريمة: «إن إبراهيم كان **أمة** قانتا لله، ولم يك من المشركين»، 120، سورة **النحل**؛ =

المسلمة يُطلِق على «العمل بقِيَم الخير» اسم «الإتيان بالمعروف»[20]، جاعلا العمل بهذه القيم بين الأمم المختلفة من جنس العمل بها بين الأشخاص داخل الأمة الواحدة[21]، جاز أن نسمي «التعامل بين الأشخاص المختلفين وبين الأمم المختلفة على مقتضى قِيم الخير» باسم «العمل التعارفي»[22]، **إذ حقيقة التعارف هو أنه التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر**[23].

وليس تعاملُ المسلم مع أخيه مجرد تحصيل خدمات منه أو توصيلها إليه ــ أي مطلق تعاون ــ وإنما جلبُ صلاح إليه أو استجلابه منه ودفع فساد عنه أو استدفاعه به، ذلك لأن التعامل بين المسلمين يبتغي الارتقاء إلى رتبة الأمة، وهذه الرتبة لا تُدرَك إلا بالعمل التعارفي، أي بتعاون الأشخاص داخل الأمة على المعروف، وهو ــ كما تقدم ــ عبارة عن القيم التي تمثلها **مكارم الأخلاق**[24].

وإذا كان تصرُّف الإنسان مع أبناء أمته، عموما، يستدعي أخلاقا معينة ــ أي عملا تعارفيا مخصوصا ــ فإن تصرُّفه مع غيرهم من الأمم الأخرى يتطلب منه أخلاقا تعلوها رقة وتنوُّعا ــ أي عملا تعارفيا أكبر ــ نظرا إلى أن وجوه الاختلاف بين أمته وأممهم تكون أظهر وأشد؛ وحيثما وَجَد مزيد الاختلاف، احتاج إلى مزيد العمل التعارفي، وأساسه، كما تقدم، تبادل المعروف؛ وكلما تعدَّدت الأمم التي يتعامل مع أبنائها،

= وقد توجد داخل المجتمع الواحد أمم مختلفة كما ورد في الآية الكريمة: «ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون، 159، سورة **الأعراف**؛ كما لا يُشترط في الأمة الواحدة عدد كثير من الأقطار؛ بل على العكس من ذلك، قد تكون بالقطر الواحد أمم مختلفة.

(20) تدبر الآيات الكريمة الكثيرة التي نصت على «المعروف» نحو الآية: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»، 104، سورة **آل عمران**؛ والآية: «يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات، وأولئك من الصالحين»، 114، سورة **آل عمران**.

(21) نستعمل لفظ «الأشخاص» بدل «الأفراد»، لأن الشخص بالنسبة للأمة يقوم عندنا مقام الفرد بالنسبة للمجتمع.

(22) تدبر لآية الكريمة: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل **لتعارفوا**، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير»، 13، سورة **الحجرات**؛ رَأَيْنا أن «التعارف» في هذه الآية ليس مطلق تواصل أو تعامل الأمم بعضها مع بعض، وإنما **تواصلها من أجل المعروف وتعاملها بالمعروف**، بدليل ربطها «التعارف» بـ«الكرامة» و«التقوى».

(23) ننبه إلى الصلة اللغوية الموجودة بين مفهوم «التعارف» ومفهوم «المعروف».

(24) مع العلم بأن كل قيمةٍ عادت بالصلاح على صاحبها أو على غيره تُعدّ مكرمة.

تزايدت الاختلافات بين يديه؛ وكلما اشتدت هذه الاختلافات، ازداد تغلغلا في عمله التعارفي؛ ومعنى هذا أنه يسلك إزاء هذه الأمم مسالك أخلاقية لها من الدقة والتلون على قدر اختلافاتهم معه.

والمسلم، على الخصوص، إنما هو هذا الإنسان الذي لا ينفك يتغلغل في العمل التعارفي، لأنه يَمُدّه بالأخلاق التي تجعله قادرا على التعامل مع مختلف الأمم التي يتكون منها العالم؛ وهذا يعني أن المجتمعات كلها ترتقي عنده إلى رتبة الأمم المختلفة كما يعني أن اختلاف هذه الأمم يجعله يتعاطى، من غير انقطاع، تهذيب أخلاقه؛ ومن هنا، يلزم أن **العمل التعارفي** ـ وهو التعامل مع مختلف الأشخاص والأمم على مقتضى المعروف ـ هو **الأصل في تخلُّق المسلم**[25]؛ **فتخلُّق المسلم تخلُّق تعارفي بحق**[26].

وبهذا الصدد، ينبغي التأكيد على أن تفريق الجواب الإسلامي بين «النظر الملكي» و«النظر الملكوتي» أو بين «العمل التعاوني» و«العمل التعارفي» لا يُستدَل منه مطلقا أنه يستغني بالطرف الثاني عن الطرف الأول، وإنما الذي يُستدلّ منه هو أنه يُغني الطرف الأول بالطرف الثاني؛ ويتجلى هذا الإغناء في جعل العلاقة بينهما **علاقة تأسيس الثاني للأول**؛ وتوضيح ذلك كما يأتي:

يحتاج النظر المُلْكي إلى أساس آخِرٍ (بكسر الخاء) يُبنَى عليه لكي يحصّل مشروعيته؛ وتقوم مشروعية هذا النظر في **ثبوت فائدته في الارتقاء بالإنسان في مراتب**

(25) واضح أن المراد بـ«التخلق» هنا ليس تكلُّف الخُلق أو التظاهر به، وإنما عملية اكتساب الخُلق.

(26) نريد أن ننبه هنا على خطإ الاعتقاد الموروث والسائد الذي يجعل من الخُلُق صفة قائمة بنفس الشخص الواحد وقاصرة عليه لا تتعداه إلى سواه كما نجد ذلك في التعاريف الإسلامية للخُلق التي مصدرها تعريف «فورفوريوس» والتي ترجع في مجملها إلى اعتبار الخلق «صفة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال تلقائيا» (ابن مسكويه والغزالي...)؛ والصواب أن الأصل في الخُلق أن يكون **علاقة**، ذلك أنه صلة صريحة بين الذات والغير، إذ هو تصرُّف يتم داخل الجماعة ويقع الحكم عليه بالخير أو الشر بحسب آثاره في أفرادها؛ فالخلُق إذن ذو طبيعة تعاملية، وأفضل تعامل يترقى فيه هو التعامل في مجال المعروف، وهو ما أطلقنا عليه اسم «التعارف» لورود هذا المفهوم في سياق قرآني يربطه بالكرامة والتقوى، فضلا عن ورود مفهوم «المعاملة» في الحديث الشريف: «الدين **المعاملة**»؛ ولا يفيد المعترض أن يقول إن الإنسان قد يتخلق في غياب غيره من الناس، لأنا نقول: إن هذا المرء، إما أن يكون تخلُّقه هذا تخلقا مع خالقه، فيكون تعاملا، وإما أن يكون تخلُّقا مع نفسه، فيكون هو الآخر تعاملا؛ وهذا التعامل الأخير متفرع على تعامله مع الآخرين؛ فلولا سبق تخلُّقه معهم، لما اهتدى إلى تخلّقه مع نفسه.

الكمال العقلي؛ فلو فرضنا أن هذا النظر لجأ إلى نظرٍ مُلكي مِثْله لإثبات فائدته في هذا الارتقاء العقلي، للزم أن نُثبت لهذا النظر الثاني هذه الفائدة؛ وحينئذ، نحتاج إلى نظر ثالث من فوقه يَلزم بدوره إثبات فائدته، وهكذا دواليك،؛ ولا مخرج من هذا التسلسل إلا بنظر يختلف عن النظر المُلكي؛ وليس ذاك إلا النظر الملكوتي، إذ بمقدوره وحده أن يحسِم في كل نظر مُلكي، مُثبتا له هذه الفائدة أو نافيا لها عنه، وذلك لأنه يستمد هذه القدرة من القيم التي يُحصّلها من تدبُّر مختلف الآيات والتي تَهدي الإنسان إلى سبيل الإيمان.

كما يحتاج العمل التعاوني إلى أساس آخِر (بكسر الخاء) يُبنَى عليه لكي يحصّل مشروعيته؛ وتقوم مشروعية هذا العمل في **ثبوت فائدته في الارتقاء بالإنسان في مراتب الكمال السلوكي**؛ فلو فرضنا أن هذا العمل لجأ إلى عمل تعاوني مِثْله لإثبات فائدته في هذا الارتقاء السلوكي، للزم أن نُثبت لهذا العمل الثاني هذه الفائدة؛ وحينئذ، نحتاج إلى عمل ثالث من فوقه يلزم بدوره إثبات فائدته، وهكذا دواليك،؛ ولا مخرج من هذا التسلسل إلا بعمل يختلف عن العمل التعاوني؛ وليس ذاك إلا العمل التعارفي، إذ بمقدوره وحده أن يحسم في كل عمل تعاوني، مُثبتا له هذه الفائدة أو نافيا لها عنه، وذلك لأنه يستمد هذه القدرة من القيم التي يقع التعامل بها بين الأشخاص أو الأمم، والتي تهديهم إلى سبيل التعاون على المعروف.

ومتى سلَّمنا بأن العلاقة بين النَّظَرين والعملين هي علاقة **تأسيس صريح**، لزم أنها تتصف بصفتين أساسيتين: هما «التسديد» و«التكميل».

أما **التسديد**، فيقضي بأن يتولى الطرف المؤسِّس (بكسر السين الأولى المشدَّدة) **تقويم الاعوجاج** الذي يُحتَمل أن يقع فيه الطرف المؤسَّس (بفتح السين الأولى المشدَّدة) في أي رتبة من رُتَبه وفي أي شعبة من شُعَبه؛ فقد ظهر أن للنظر الملكي، مهما اتسع، طورا لا يتعداه، وهو طور الظواهر؛ فيجوز أن يسعى، في أحد مستوياته أو أحد مجالاته، إلى تحقيق أغراض بحثية لا تفيد في الرقي **بعقل الإنسان**، كما يجوز أن تُغريَه قدراته بالخوض فيما يجاوز طوره؛ وحينئذ، يكون واجب النظر الملكوتي في الحالة الأولى أن يوجِّهه إلى الأغراض النافعة، وفي الحالة الثانية أن يُذكِّره بحدوده الفاصلة؛ كما ظهر أن للعمل التعاوني، على عكس ذلك، نطاقا غاية في الاتساع؛ فيجوز أن يتّبع مسالك لا ترقى **بسلوك الإنسان**، وإنما تنحط به كما يجوز أن تُغريه مكاسبُه بِقلْب المعيار الأخلاقي، مدَّعيا وجود المعروف حيث لا معروف ووجود

المنكر حيث لا منكر؛ وحينئذ، يكون واجب العمل التعارفي في الحالة الأولى أن يُرشده إلى المسالك التي ترتفع بسلوك الإنسان؛ وفي الحالة الثانية، أن يوجّهه إلى الضوابط التي تفصل بين المعروف والمنكر.

وأما **التكميل**، فيقضي بأن يتولى الطرف المؤسِّس (بكسر السين الأولى المشدَّدة) **سدَّ النقص** الذي يقع فيه الطرف المؤسَّس (بفتح السين الأولى المشدَّدة) في أي رتبة من رُتَبه وفي أي شعبة من شُعَبه؛ فمهما ارتقى النظر الملكي في الكشف عن قوانين الظواهر والأحداث، فإنه لا يستطيع أبدا أن يخرج منها إلى أفق المعايير المثلى التي تضبط تطبيقات هذه القوانين، حتى لا تفضي إلى الإضرار بعقل الإنسان؛ ذلك لأن الوقوف على هذه المعايير فوق طاقته، إذ هذه الطاقة تبقى منحصرة في نطاق الوقائع؛ وهاهنا ليس للنظر المُلكي بُدٌّ من أن يستعين بالنظر الملكوتي، لكي يزوّده بهذه المعايير العليا، مكمِّلا نقصه، إذ تؤخذ هذه المعايير من القيم الروحية التي اختص هذا النظر الثاني بالإيصال إليها؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى العمل التعاوني؛ فمهما اجتهد هذا العمل في الوفاء بحاجات ورغبات الأفراد والمجتمعات، فإنه لا يستطيع أبدا أن يهتدي بنفسه إلى المعايير المثلى التي تضبط تلبية هذه الحاجات والرغبات، حتى لا تؤدي إلى الإضرار بسلوك الإنسان، ذلك لأن الوقوف على هذه المعايير فوق طاقته، إذ هذه الطاقة لا تميّز بين ما ينبغي أن يُجلَب وما لا ينبغي أن يُجلَب؛ وهاهنا ليس للعمل التعاوني بُدّ من أن يستعين بالعمل التعارفي، حتى يزوّده بهذه المعايير العليا، مكمّلا نقصه؛ إذ تؤخذ هذه المعايير من القيم الخلقية التي اختص هذا العمل الثاني بالإيصال إليها.

يتخلَّص مما تقدم أن **روح** الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين؛ إحداهما **الإيمان**، ويُتوصَّل إليه بالنظر في **مختلف الآيات**، أي **بالنظر الملكوتي بوصفه مؤسِّسا للنظر المُلكي**؛ والثانية **التخلُّق**، ويُتوصَّل إليه بالتعامل مع مختلف **الأشخاص والأمم**، أي **بالعمل التعارفي بوصفه مؤسِّسا للعمل التعاوني**؛ وتكفي هاتان الحقيقتان لتحديد خصوصية الجواب الإسلامي؛ وتفصيلُ هذه الخصوصية يكون من الوجوه الآتية:

أ. يختص الجواب الإسلامي بكونه أصلا **جوابا اختلافيا**، لأن الأصل في نظر المسلم أن يكون نظرا ملكوتيا والأصلَ في عمله أن يكون عملا تعارفيا؛ والأصل الأول يجعله ينظر في آيات لا يتناهى اختلافُها؛ والأصل الثاني يجعله يتعارف مع

أشخاص وأمم لا يُضاهَى اختلافهم، جاعلا من اختلاف هذه واختلاف هؤلاء آيات أخرى[27].

ب. تختص اختلافية هذا الجواب بكونها اختلافية **إيمانية وأخلاقية**؛ فهي اختلافية إيمانية، لأن النظر الملكوتي يُورِّث المسلم رسوخ الإيمان؛ وهي كذلك اختلافية أخلاقية، لأن العمل التعارفي يُورِّثه دوام التخلق.

ج. تختص إيمانية الجواب الإسلامي بكونها **أشمل إيمانية**؛ لقد أشرنا إلى أن المسلم يعتقد جازماً أن الدين الإسلامي هو خاتمة الأديان السماوية؛ ولا تعني هذه «الخاتمية» أن هذا الدين أنهى نزول الوحي إلى الناس فقط، بل تعني أيضا أنه جمع ما في سابق الأديان من أسرار الإيمان، وزاد عليها أسرارا أخرى ليست فيها، فتكون **القوة الإيمانية للدين الإسلامي أوسع مدى من القوة الإيمانية لغيره من الأديان**؛ وإذ ذاك، لا عجب أن يرى المسلم في كل شيء ــ في نفسه أو في أفقه ــ سببا للزيادة في إيمانه؛ فأينما توجَّه، وجد ربَّه.

د. تختص أخلاقية الجواب الإسلامي بكونها **أكمل أخلاقية**؛ معلوم أن المسلم يعتقد جازماً أن الأخلاق الإسلامية **تُتمِّم** الأخلاق السابقة عليها[28]؛ ولا تعني هذه «التتميمية» أن هذه الأخلاق تضيف إلى أخلاق الأمم الأخرى قيما سلوكية لم تعرفها من قبل فحسب، بل تعني كذلك أنها تنشئ في القيم الخُلُقية التي عرَفتها هذه الأمم مراتب ومقامات عليا لم تعرفها من قبل، **فتكون القوة الأخلاقية للدين الإسلامي أعلى رتبة من القوة الأخلاقية لغيره من الأديان**؛ وعندئذ، لا غرابة أن يتوسل المسلم بكل فعل أتى به إلى تكميل تخلُّقه؛ إذ كيفما تصرَّف، طلب القيمة التي تُزكّي تصرُّفه.

وباختصار، إن **خصوصية الجواب الإسلامي تتحدد باختلافية إيمانيتُها أشمل**

---

(27) تدبر الآيات الكريمة في موضوع اختلاف الحجر والنبات والحيوانات والإنسان: «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء، فأخرجنا به ثمرات **مختلفا ألوانها**، ومن الجبال جدد بيض وحمر **مختلف ألوانها** وغرابيب سود، ومن الناس والدواب والأنعام **مختلف ألوانه** كذلك، إنما يخشى الله من عباده العلماء، إن الله عزيز غفور»، 26-28 سورة **فاطر**؛ وظاهر أن المقصود بـ«العلماء» هنا ليس أولو النظر المُلكي الذي يتوقفون عند الظواهر، وإنما أولو النظر الملكوتي الذين ينفذون إلى الآيات.

(28) تأمل الحديث الصحيح المروي عن أبي هريرة: «إنما بعث **لأتمِّم** مكارم الأخلاق»؛ وهناك رواية أخرى لهذا الحديث عن البخاري في كتاب الأدب وفي الجامع الصغير للسيوطي، وهي: «إنما بعثت **لأتمم** صالح الأخلاق».

إيمانية وأخلاقيتُها أكمل أخلاقية[29].

وإذا تقرَّر هذا التعريف الاختلافي لروح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان، يبقى في ذمة الأمة المسلمة، بموجب ادعائها خصوصيةً إيمانية وأخلاقية، أن تجيب عن واحد من أشكل أسئلة هذا الزمان «المتعولم»، وهو «سؤال الكونية»؛ وصيغته، على التعيين، هي: **كيف يمكن الجمع بين الخصوصية الإسلامية والكونية؟**

2. كيف تجتمع الخصوصية الإسلامية مع الكونية؟

تتطلّب الإجابة عن هذا السؤال التفريق في القول بالكونية بين أمرين اثنين: أحدهما، «**مبدأ الكونية**»، وهو يعبّر عن القيمة التي تُسدِّد أمم الأرض نحو الاتفاق فيما بينها؛ والثاني، «**واقع الكونية**»، وتُمثّله الكونية الحادثة في هذا الزمان، أو قل الكونية الراهنة؛ مما يجعل السؤال المطروح ينقسم إلى سؤالين فرعيين، صيغة الأول هي: **كيف نجمع بين الخصوصية الإسلامية ومبدإ الكونية؟** وصيغة الثاني هي: **كيف نجمع بين الخصوصية الإسلامية وواقع الكونية؟** فلنشرع الآن في الجواب عن السؤال الأول، حتى إذا نَجِز، ننعطف على الجواب عن السؤال الثاني.

1.2. الجمع بين الخصوصية الإسلامية ومبدإ الكونية؛ ليس بالقليل عددُهم أولئك الذين يحملون مفهوم «الخصوصية» على معنى يضاد مفهوم «الكونية»، منتصرين للكونية باسم «وحدة التاريخ الإنساني» أو «عالمية الحضارة» أو أخيرا «حلول العولمة»، بل نجد من بينهم من يقع في تناقض صريح، إذ يجمع إلى هذا الانتصار البالغ للكونية الدعوةَ إلى الإقرار للمجتمعات والجماعات والأفراد بحق الاختلاف باسم «احترام الآخر» و«الاعتراف بالآخر» و«قبول الآخر» و«التسامح مع الآخر»؛ وهل حق الاختلاف إلا حق الاختصاص بأشياء، بينما الكونية هي عدم الاختصاص بأي شيء! ونورد على قولهم بوجود تضادّ بين «الخصوصية» و«الكونية» الاعتراضات التالية:

أ. لا تفيد الخصوصيةُ معنى «انكفاءِ الأمة على ذاتها» بالضرورة؛ فقد تتعلق الأمة بذاتها في أمور وتنفتح على غيرها في ما عداها؛ وقد تتمسك ببعض الثوابت التي تراها محدّدة لهويتها في مقابل الهويات الأخرى من دون أن تجمد عليها جمودا مطلقا؛ بل

---

(29) لا يغيب عنا وجود من يبادر إلى اتهامنا بما ليس من خُلقنا، ولكن إذا قلنا حقا تؤيده الأدلة، لا يضيرنا ما يقول.

قد تتحول الأمة عن هذا الثابت أو ذاك تدريجيا وبمرور الزمن أو تُعدِّله بما يضمن استمراره على نسق آخر؛ وقد تُلقِّح الأمَّة ما لَها من ذاتها بما ورد عليها من غيرها، فتزداد قدرتُها على مواصلة الاستمداد من الأمم الأخرى، أي ينفتح لها طريق الكونية، أو، على العكس، تزداد خصوصيتها متى صارت تنتج ما لم تكن تنتجه وتُعطي لغيرها ما لم تكن تعطيه؛ فالخصوصية لا تعدو كونها **حيّزَ الأمة**، فلا أمّة بغير حيّز يضمُّها؛ ومعلوم أن لكل حيّز أوصافَه التي تميزه عن غيره؛ فمَثَل الخصوصية بالنسبة للأمة كمَثل الجسم بالنسبة للروح؛ فكما أن الروح تحتاج إلى أن تحُلّ في جسم يخصها ولا تشاركها فيه الأرواح الأخرى، فكذلك الأمَّة تحتاج إلى أن تكون لها خصوصية لا تشاركها فيها الأمم أخرى؛ أو قل **الخصوصية إنما هي جسم الأمة**.

ب. لا تفيد الكونيةُ معنى «الاشتمال على كل الأمم» بالضرورة؛ إذ معنى «الاشتمال على كل الأمم» هو الانطباق على جميع الأمم بالتساوي كما إذا اشتركت الأمم كلها بنفس القدر في وضع نفس القوانين التي تجري بنفس الوجه على كل واحدة منها؛ والواقع أن كثيرا مما يوصف بالكونية لا ينطبق على الأمم كلها بهذا المعنى، فضلا عن أن تتساوى في هذا الانطباق؛ إذ حقيقة أمره أنه **عبارة عن خصوصيةِ أُمّةٍ بعينها عُمّمت على الأمم أخرى، طوعا أو كرها**؛ **والتعميم الطَّوعي** يحصل في حال التكافؤ الثقافي أو الفكري بين الأمتين: المنقول منها والمنقول إليها؛ بينما **التعميم الكُرهي** يحصل في حال تفاوتهما الثقافي أو الفكري؛ وهذا الصنف الثاني من التعميم قد يكون ناتجا عن اضطرار الأمة إلى غيرها لسدّ حاجاتها الثقافية أو الفكرية، وهو أمر لا ينازع أحد في مشروعيته؛ ولكنه قد يكون ناتجا، **أيضا**، عن إكراه تمارسه إحدى الأمتين على الأخرى، وهو أمر غير مشروع ولا معقول؛ والحال أن الأمة المسلمة، في سياق أنواع الاستعمار التي ما فتئت تتوالى عليها، **تظل مُكرَهة على الأخذ** بخصوصية المستعمر وعلى النظر إليها على أنها كونية تُلزم الأمم قاطبة.

ج. إن العلاقة بين الكونية والخصوصية ليست بالضرورة علاقة تضاد أو تباين، بل قد تكون علاقة تداخل أو تكامل؛ وبيان ذلك من وجهين اثنين:

أحدهما، أن **الخصوصية عنصر في الكونية**؛ هاهنا تصبح الكونية، لا خصوصية واحدة متسلطة على ما عداها، وإنما **حصيلة تأليف صريح بين الخصوصيات المختلفة**؛ فمثلا الفكرة الكونية هنا لا تكون فكرة خاصة لأمة واحدة أخذت بها ــ عن رضى أو عن غير رضى ــ الأمم الأخرى، وإنما فكرة عامة نتجت عن تداخل الأفكار

الخاصة لكل الأمم فيما بينها، فتستحق أن تُنسب لجميع الأمم من غير أن تُنسب لواحدة بعينها.

والوجه الثاني، أن **الخصوصية جَسَدُ الكونية**؛ هاهنا يجب التنبيه على أنه لا توجد كونية مجرَّدة من كل لباس خصوصي حتى ولو كانت كونية القوانين العلمية؛ حسبك شاهدا على ذلك الاختلافات التي تحصل بين الأمم في أشكال تطبيق هذه القوانين وأساليب استثمارها؛ وحتى قبل خروجها إلى عالم التطبيق، فإن كيفيات اكتشافها وصياغتها واختبارها كلها لا تنفك عن أسباب وظروف خاصة؛ وما يعتقده بعضهم ـ وهم كثيرون ـ من كون الأمور الكونية تتجاوز كل خصوصية، فالسر فيه هو أنهم ينظرون إلى هذه الأمور وهي لا تزال قائمةِ في أذهانهم ولم تتحقق بعد في الخارج، فيُخيَّل إليهم أنها واحدة عند الناس كافة؛ وليس الأمر كذلك، فما يوجد في الأذهان من معان «مجرَّدة» ليس أقل خصوصية مما يوجد في الأعيان من الأفراد المحقَّقة ولو لم تكن خصوصية هذا من جنس خصوصية ذاك؛ فالمعنى «المجرد» يحتاج هو الآخر أن يلبِس لباس الذهن الذي يحتويه، وهو لباس تنعكس فيه خصوصية الذات الحاملة لهذا الذهن، وبدون هذا اللباس لا يمكن إدراكه؛ وعلى هذا، **فالكوني، كائنا ما كان، عينيا أو ذهنيا، لا ينفك عن الخصوصي**[30].

وإذا بطَل القول بالتضاد بين الخصوصية والكونية، جاز أن تقبل الخصوصية الإسلامية الاجتماعَ إلى الكونية، أي أن تكون، باصطلاحنا، **خصوصية جامعة**؛ فلنوضح كيف أن «الخصوصية الإيمانية» و«الخصوصية الأخلاقية» اللتين يتحدد بهما الجواب الإسلامي خصوصيتان جامعتان لا مفرّقتان.

أ. **الخصوصية الإيمانية وكونية النظر الملكوتي**؛ لقد ظهر أن الخصوصية الإيمانية للأمة المسلمة لها تعلُّق باختلاف الآيات، حيث إن المسلم يتدبَّر الآيات الكونية ـ أو قل، باصطلاحنا، ينظر في الملكوت ـ لكي يزداد إيمانا؛ غير أن هذا النظر الملكوتي

---

(30) فهذا الإسلام الذي جاء دينا للعالمين، إنسهم وجنِّهم، لم يُبلَّغ إليهم بلغة كونية يتكلمها الإنس والجن، ولا حتى بلغة يتكلمها الإنس وحدهم، لأن هذه اللغة لا توجد، ولا يمكن أن توجد، لأن الإرادة الإلهية شاءت أن يختلف الناس وأن تتعدد الألسن، ولا حتى بلغة أولئك الذين كانوا يملكون زمن نزوله القوة لفرض خصوصيتهم على الأقوام الأخرى على أساس أنها كونية شأن الروم والفرس وإنما بُلِّغ إلى العرب، وهم حينذاك قوم أبعد ما يكونون عن أن يخطر ببالهم مفهوم «الكونية»، حتى جاء لهم به الإسلام.

ليس له حد يقف عنده، بل يتعيّن على المسلم أن يبذل جهده في أن يشمل تدبُّره أكثر الآيات، حتى إذا بلغ نهاية طاقته، استحق أن يُنْزَل منزلة من تدبَّرها جميعا، إذ قاصِد الشيء، في باب الإيمان، كفاعله[31]؛ يترتّب على هذا أن الخصوصية الإيمانية للأمة الإسلامية تنبني على **نظر ملكوتي كوني**.

ولا يلزم أبدا من هذا النظر الملكوتي الكوني أنه ينبغي للآخرين أن يتدبروا مختلف الآيات كما يتدبَّرها المسلم، وإنما الذي يلزم منه هو أن المسلم يجتهد في أن يتدبر كل آية يمر عليها، بحيث كلما اتسعت دائرة نظره الملكوتي، زادت حظوظ اشتراكه مع الآخرين في هذا النظر؛ فقد يقع تدبُّره على ما تدبَّروه هم من الآيات، حتى إذا أضحى، بموجب قصده ــ بعد بذل أقصى جهده ــ في حكم من تدبرها كلَّها، يكون قد شاركهم جميعا في تدبُّرهم، فضلا عما اختص بتدبره؛ وهكذا، يؤدِّي تدبُّرُ المسلم للآيات الكونية إلى تبيُّن أن الناس جميعا يشتركون في التدبر؛ أي أن «**النظر الملكوتي الكوني» يفضي إلى «كونية النظر الملكوتي»**[32].

ومتى تقرر أن الجواب الإسلامي في جانبه الإيماني يتكون من حقيقتين، **أولاهما** أن «الخصوصية الإيمانية تنبني على النظر الملكوتي الكوني»؛ والثانية أن «النظر الملكوتي الكوني يفضي إلى كونية النظر الملكوتي»، لزم بالضرورة أن «**الخصوصية الإيمانية للأمة المسلمة تنبني على كونية النظر الملكوتي**»؛ وفي هذه النتيجة الإيمانية دلالة على أن الكونية عنصر مقوِّم للخصوصية الإسلامية.

ب. **الخصوصية الأخلاقية وكونية العمل التعارفي**؛ لقد ظهر أن الخصوصية الأخلاقية للأمة المسلمة لها تعلُّق باختلاف الناس، أشخاصا وأمما، حيث إن المسلم يأتي عملا تعارفيا مع الآخرين ــ أو قل باختصار يتعارف معهم ــ لكي يزداد تخلُّقا؛ إلا أن هذا التعارف ليس له حد يقف عنده، بل يتوجَّب على المسلم أن يبذل جهده في أن يشمل تعارفه أكثر الناس، حتى إذا بلغ نهاية طاقته، استحق أن يُنْزَل منزلة من

---

(31) تأمل الحديث الشريف المتفق عليه: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»؛ وقد رواه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه.

(32) لا عبرة بالحالات الشاذة كما إذا وُجد أفراد يُعرضون عن الآيات، لأن هذه الحالات الاستثنائية لا تخرم القاعدة.

تعارف مع الناس **جميعا**، إذ قاصِد الشيء، في باب الأخلاق أيضا، كفاعله؛ يلزم من هذا أن الخصوصية الأخلاقية للأمة الإسلامية تقوم في النهوض **بعمل تعارفي كوني**.

ولا يلزم أبدا من هذا العمل التعارفي الكوني أنه ينبغي أن يتعارف الآخرون فيما بينهم كما يتعارف المسلم معهم، وإنما الذي يلزم منه هو أن المسلم يجتهد في أن يتعارف مع كل إنسان، بحيث كلما اتسعت دائرة تعارفه، زادت حظوظ اشتراكه مع الآخرين في تعارف بعضهم مع بعض، حتى إذا أضحى بموجب قصده ـ بعد بذل أقصى جهده ـ في حكم من تعارف مع كل الناس، يكون قد شاركهم جميعا في تعارفهم، فضلا عمَّن اختص بالتعارف معهم؛ وهكذا، يؤدي تعارف المسلم مع الناس إلى تبيُّن أنهم جميعا يشتركون في التعارف؛ أي أن «**العمل التعارفي الكوني» يفضي إلى «كونية العمل التعارفي**»[33].

ومتى تقرر أن الجواب الإسلامي في جانبه الأخلاقي يتكون من حقيقتين، **أولاهما** أن «الخصوصية الأخلاقية تنبني على العمل التعارفي الكوني»؛ **والثانية** أن «العمل التعارفي الكوني يفضي إلى كونية العمل التعارفي»، لزم بالضرورة أن «**الخصوصية الأخلاقية للأمة المسلمة تنبني على كونية العمل التعارفي**»؛ وفي هذه النتيجة الأخلاقية، هي الأخرى، دلالة على أن الكونية عنصر مقوم للخصوصية الإسلامية.

ومما سبق، نستشفّ أن الكونية كما يمارسها المسلم تختلف عن الكونية كما يمارسها غيره، وذلك من وجهين؛ **أولهما** أن الغير يشعر بأن «الأمر الكوني» مفارق لوجوده الخاص، إذ يَرِد عليه وعلى الآخرين من خارج نطاق ذواتهم الخاصة، على أساس أن الأصل فيه التعالي، في حين أن **المسلم يكتشفه من داخل كيانه**، إذ أنه ينهض إلى فعله بانبعاث من ذاته كما لو كان أمرا يخصه، ثم يصادف في طريقه الآخرين وهم يأتون نفس الفعل، فيقدّر أنهم اندفعوا فيه بدواع داخلية مِثْلَه؛ **والوجه الثاني** أن الغير يجعل تحقيق «الأمر الكوني» يتم دفعة واحدة وعلى وجه واحد، على أساس أن الأصل فيه الاستواء، بينما **المسلم قد يصل إلى هذا التحقيق على التدريج أو بصورة غير مباشرة**؛ إذ يأتي فعله وهو لا يستبعد مطلقا أن يأتي الآخرون بنفس الفعل على أطوار أو يتوسلوا فيه بطرق غير طريقه حتى ولو أتى به هو دفعة واحدة وبغير واسطة؛ وعلى الجملة، فإذا كانت الكونية عند غير المسلم تنبني على **التجانس**، فإن

---

(33) هذه الكونية تؤيدها الآية الكريمة التي سبق ذكرها، وهي الآية 13 من سورة **الحجرات**.

كونية المسلم، على عكس ذلك، تنبني على التنوع، فهي **كونية متنوّعة**.

وبهذا، نكون قد أنهينا الكلام في الشق الأول من سؤال الكونية ــ إذ تبيَّن **أن الخصوصية الإسلامية تأخذ بمبدإ الكونية** ــ والآن نمضي إلى الإجابة عن شقّه الثاني، وهو كيف يمكن الجمع بين الخصوصية الإسلامية وواقع الكونية؟

2.2. **الفصل بين الخصوصية الإسلامية والواقع الكوني**؛ إذا ثبت أن الأمة المسلمة تجيب عن أسئلة هذا الزمان بخصوصيتين جامعَتين، وهما: «الخصوصية الإيمانية» و«الخصوصية الأخلاقية»، لزم أنها ــ بموجب أخذها بالكونية المتنوعة ــ لا تجيز لنفسها الاستبداد بالجواب عن هذه الأسئلة ولو أنها أوْلى به من غيرها، مادام هذا الزمان، كما سلف، هو زمان الرسالة الخاتِمة، فتقع عليها مسؤوليته أكثر مما تقع على أمة سواها؛ بل إنها تقر لكل أمة من الأمم الأخرى بحقها في أن تجتهد في تحديد جوابها وتخصيصه بحسب مقتضيات مجالها التداولي.

لكن هذا الموقف الذي يفتح باب التنوع ليس أبدا هو الذي تتخذه «أمة الغرب» من الأمم المعاصرة؛ فهي لا ترى في جوابها عن أسئلة هذا الزمان واحدا من الأجوبة الممكنة ــ أي جوابا متحدّدا بخصوصية مجالها ــ وإنما ترى فيه الجواب الذي ينبغي أن تأخذ به الأمم جميعا، وأن تُغيِّر على مقتضاه مجالاتِها التداولية المختلفة[34]، أي أنها ترى فيه **الجواب الكوني**؛ ولا غرابة في هذا الموقف المستبِدّ متى عرفنا أن الأمة الأقوى دأْبُها أن تطغى، ولاسيما أن «أمة الغرب» استطاعت أن تُحدث نُظُما ومشاريع ومؤسسات تخترق هذه المجالات الخاصة، وتخترعَ مصالح ومطامع لا تعرف الحدود ولا القيود إلا ما يزيدها قوة وطغيانا، كل ذلك ــ بحسب زعمها ــ من أجل توحيد الأمم وتحقيق العولمة؛ وبهذا، تكون **قد اغتصبت حق تحديد الواقع الكوني**.

لذا، بات مشروعا أن تتصدى الأمم الأخرى لهذه الكونية التي تَقهر إرادتها وتَحْرِمها من حقها في الاختلاف وتمحو خصوصيتها محوا؛ والأمة المسلمة تملك حق السبق في هذا التصدي، نظرا إلى أن زمان ظهور هذه **الكونية العنيفة** هو زمانها، فيقع عليها أكثر من سواها واجب تغيير المنكرات فيه؛ وأَنكرُ هذه المنكرات «**العنف الفكري**» الذي يتمثل في فرض هذه الكونية؛ فلنُفصّل القول إذن في وجوه التصدي الإسلامي لهذا العنف الفكري.

(34) لا شك أن هذا يصدق على أميركا اليوم كما كان يصدق على أوروبا بالأمس

لَمّا كان الجواب الإسلامي يتكون من ركنين أساسيين هما: «الخصوصية الإيمانية» و«الخصوصية الأخلاقية»، وجب أن يتوسل هذا التصدي بهاتين الخصوصيتين ذاتهما، فيشتغل بالكشف عن نوعين من المفاسد التي يُنتجها العنف الفكري الذي يُمارَس على الأمة المسلمة باسم «الكونية»، وهما: **المفاسد الإيمانية والمفاسد الأخلاقية**؛ ومعنى هذا أن واجب الجواب الإسلامي أن ينهض بنوعين من النقد لهذا الواقع الكوني العنيف، وهما: «النقد الإيماني» و«النقد الأخلاقي».

لكنَّ دعاة هذا الواقع الكوني تَغْلِب عليهم شدة النفور من الأخلاق، فضلا عن الإيمان؛ لذا، يتعيَّن علينا ـ قبل أن نشتغل بنقده ولكي نُظهر مشروعية هذا النقد ـ أن نمحّص اعتراضاتهم على هذين النوعين من النقد الإسلامي، فنذكُر الشُّبَه التي يوردونها على النقد الإيماني، حتى إذا دفعناها، مضينا إلى الشُّبَه التي يثيرونها بصدد النقد الأخلاقي، فندفعها هي الأخرى.

1.2.2. النقد الإيماني لواقع الكونية؛ قد نصوغ الاعتراضين الأساسيين اللذين يوردهما هؤلاء على النقد الإيماني كما يلي:

أولهما، لا نُسلِّم أن النقد الإيماني يناسب فكر الكونية، كيف والحال أن في الفكر غَناء عن الإيمان؟ أليس إذا تحرر الفكر من قيد الإيمان، تمهَّد الطريق إلى حصول الاتفاق بين الأفراد؟

والثاني، لا نُسلِّم أن النقد الإيماني للكونية يَسْلَم من التطرف العقدي، لِمَ لا يجوز أن يرمي صاحبُه الآخرين بالزندقة والفسوق أو ينعتهم بالكفر والإلحاد؟

يمكن أن ندفع الشبهة الأولى ـ أي «**عدم مناسبة النقد الإيماني لفكر الكونية**» ـ من أوجه أربعة:

أولها، أن الصلة بين الفكر والإيمان أعقد من أن يُبَتّ فيها إيجابا أو سلبا بإطلاق؛ فكم مِنْ فكرة يحسبها المرء عرِيَّة عن المعتقد، فيتبيّن له بعد لأْيٍ أنها مأخوذة منه! وعلى العكس من ذلك، كم من معتقد يحسبه عريا عن الفكرة، فيتبيّن له بعد لأي أنه مأخوذ منها! وأخيرا كم من معنى يلتبس عليه أمره، فيتردد طويلا في وصفه بالفكرة أو المعتقد أو يتوقف دون هذا الوصف متحيرّا !

والوجه الثاني، أن اتفاق الأفراد الذي يُشعِر بوجود الكونية يجوز أن يُتوسَّل فيه بالإيمان كما يجوز أن يُتوسّل فيه بالفكر؛ فهذا التاريخ يخبرنا بأن أهل الإيمان سبقوا أهل الفكر في الدعوة إلى توحُّد البشر؛ فـ«العالمية» مفهوم عرفته الإيمانيات السماوية

قبل أن تلهج به الفكرانيات العلمانية[35].

والوجه الثالث، أن الفكر لا يستقل بالعقل[36]، بل أيضا يشاركه الإيمان فيه؛ فليس الإيمان مجرد هوى أو ميل، بل يجوز أن يوجد في الإيمان من الحقائق ما لا يطيقه الفكر النظري ويفوق قدراته التجريدية؛ فتُوجِب هذه الحقائق الإيمانية وجود عقل أسمى من العقل المجرد، عقلٍ يكون أقدر على إيجاد كونية أفضل.

والوجه الرابع، أن النقد العلماني لا يستقل بمناسبة فكر الكونية، لأن عدم الإيمان ـ كما ذُكِر ـ ليس شرطا في وجود الكونية، ولا لازما منها، شأنه في ذلك شأن ضده، أي الإيمان؛ فيلزم أن النقد الإيماني يشاركه في هذه المناسبة، على الأقل بالقدر الذي يناسبها به النقد العَلماني؛ وعلى هذا، فإذا وَجد الناقد معالم الإيمان في الكونية، كانت مهمته الوقوف على آثاره وفوائده داخلها؛ وإذا لم يجد هذه المعالم فيها، تولى كشف الآفات التي تنتج عن الخلو منها.

كما يمكن أن ندفع الشبهة الثانية ـ أي «**عدم سلامة النقد الإيماني من التطرف العقدي**» ـ ببيان أن النقد الإيماني الذي نشتغل به هنا ليس أبدا نقدَ الأشخاص ولا ضمائرهم، ولا بالأحرى محاكمتهم على عقائدهم؛ وإنما حُكمُ هذا النقد الإيماني هو حكم كل نقد علمي على مقتضاه الحديث؛ وواضح أن هذا النقد لا يكون علميا حتى يأخذ بمعايير «العقلانية» و«الموضوعية»، واقفا عند حد تقويم الاعتقادات أو الآراء أو المواقف، لا يجاوزه مطلقا إلى تجريح أصحابها، مادام قد تقرر عند المعاصرين إخراج هذا التجريح من هذه المعايير الضابطة[37]؛ ومتى سلكنا هذا الطريق في النقد الإيماني، فحقُّنا أن نقلِّب هذا الواقع الكوني على وجوهه المختلفة، حتى نقف منه على الآفات الإيمانية التي دخلت عليه، وجعلته متغلغلا في الخصوصية بما جعل مقاصده تنقلب إلى نقائضها.

---

(35) تدبر الآيات الكريمة: «تبارك الذي نزَّل **الفرقان** على عبده ليكون **للعالمين** نذيرا»، 1، سورة **الفرقان**؛ «وما أرسلناك إلا رحمة **للعالمين**»، 107، سورة **الأنبياء**؛ «وما هو إلا ذكر **للعالمين**»، 52، سورة **القلم**؛ وتأمل أيضا الحديث الشريف: «أُعطيت خمسا لم يُعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نُصرتُ بالرعب مسيرة شهر؛ وجُعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة، فليصلّ؛ وأُحلت لي المغانم ولم تَحلَّ لأحد من قبلي؛ وأُعطيت الشفاعة؛ **وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبُعثت إلى الناس عامة**» (أخرجه البخاري ومسلم).

(36) مع العلم بأن وجود الكونية يُنسب إلى العقل.

(37) التجريح في علم الحديث إجراء عقلاني.

ومع هذا، يبقى أن نشير بهذا الصدد إلى أن الأوصاف العقدية السلبية التي جاء ذكرها في هذا الاعتراض الثاني على النقد الإيماني قد تكون في ما عدا المجتمعات الإسلامية أوصافا غير معدودة في باب القدح في الأشخاص كما إذا قال بعضهم عن نفسه: «إني لا أؤمن بشيء اسمه 'الإله'»، أو قال: «فلسفتي الأخلاقية لا تتأسس على مسلمة الألوهية»؛ فإنه حينذاك، لا ينكر على أحد متى وَصَفه بالإلحاد أو الزندقة، بل قد يفخر بهذا النعت لِما رسخ في ذهنه من أن الإيمان هوىً يعارض حكمة العقل وحياد العلم، ظانا أن هذا النعت يشهد له بانتفاء الهوى عنه؛ وإذا أضحت هذه الأوصاف مردودة في المجتمعات الإسلامية الحديثة إلى حد تجريم الناطق بها وتعريضه للعقاب، فذلك لاعتبارات لا علاقة لها بالعقلانية، ولا بالموضوعية، وإنما علاقتها بالصراع السياسي الذي يدور بين «فئة العلمانيين» و«فئة الإسلاميين» فيها؛ فمن القوانين التي ينضبط بها عموم الصراع السياسي ما أسميناه في كتاب **العمل الديني وتجديد العقل** بـ«قانون التغلب»، ومقتضاه أن أحد الخصمين ينسب إلى الآخر أشنع وصف يمكن أن يحقق له التغلب في ظروف المواجهة[38]؛ ومعلوم أن وصف «الإلحاد» أو «الكفر» يُعدّ أشنع وصف في هذه المجتمعات، بحيث يضمن للإسلاميين التغلب على خصومهم من «العلمانيين» كما أن وصف «التطرف العقدي» أو «الإرهاب الديني» أضحى الآن أقبح وصف فيها يضمن للعلمانيين التغلب على خصومهم من «الإسلاميين».

بعد أن أسقطنا الشبهتين الواردتين على النقد الإيماني، لنوضح الآن كيف يتعاطى هذا النقد الإسلامي تقويم الواقع الكوني والكشف عن وجوه العنف فيه.

لقد ذكرنا أن **الأصل في الإيمان هو النظر الملكوتي**؛ وإذا تقرر هذا، ظهر أن النقد الإيماني للواقع الكوني سوف يتعلق بتقويم استعدادات هذا الواقع للإقرار باختلاف الآيات الكونية؛ وهذه الاستعدادات على نوعين: أحدهما **استعداداته للإقرار بوجود الآيات**؛ والثاني، **استعداداته للإقرار بتعدد الآيات**؛ فنكون بإزاء سؤالين هما: هل ينظر الواقع الكوني إلى الظواهر على أنها آيات كما تنظر إليها الخصوصية الإسلامية؟ وهل يتعقب الآيات حيثما وُجدت كما تتعقبها الخصوصية الإسلامية؟

لقد تقدَّم أن الارتقاء بالظاهرة إلى رتبة الآية لا يتم إلا بالانتقال من النظر المُلْكي

---

(38) انظر التفاصيل في كتابنا: **العمل الديني وتجديد العقل**، الطبعة الثالثة، ص 94.

إلى النظر الملكوتي؛ إذ بفضل هذا النظر الأخير، **تحصل رؤية القيمة أو القِيَم المعنوية المقترنة بالظاهرة**؛ ومتى مارست الأمة النظر الملكوتي، أصبحت تراقب ما لهذه الظواهر من آثار وانعكاسات من جهة حفظ مصالحها الروحية، فضلا عن سدّ حاجاتها المادية؛ والغالب على الواقع الكوني اكتفاؤه بالنظر المُلْكي، إذ يحصر الأنظار في مجال الظواهر وحدها، ولا يخرج بها إلى تدبُّر المعاني التي توجد من ورائها والتي تُحدِّد المقاصد من وجودها؛ وحتى إذا اضطر الواقع الكوني، على إثر نزول مصائب وكوارث بالإنسان، إلى التساؤل عن المقاصد الخفية منها وتلمُّس طريق النظر الملكوتي، فإنه، ما أن تَتبدَّى بوادر انكشاف هذه النوازل، حتى يؤوب إلى سابق عادته في إلغاء هذه المقاصد الروحية، رافضا لصريح وجودها وصادّا عن بالغ الحاجة إليها؛ وهذا يكشف عن العنف الإيماني لهذا الواقع الكوني، ويتمثل هذا العنف أساسا في مظاهر مختلفة:

المظهر الأول أن الواقع الكوني لا يُسلِّم بوجود الآيات إلا متى قهرته الأقدار، بمعنى أنه لا يُقرّ بالآيات ويمارس النظر الملكوتي إلا في حال الضعف؛ وعلامة ذلك فزَعُه، عند نزول الأقدار، إلى جملة من القيم الروحية يتوسَّل بها من أجل أن يُعان على الخروج من ضعفه واستعادة سلطانه، حتى إذا عادت إليه قوَّتُه الأولى، تنكَّرَ لهذه القيم وأنكر هذه الآيات وقهر البشرية على هذا الإنكار أو، على الأقل، عَمِل ــ باللجوء إلى المغريات والشهوات ــ على أن يُنسيها هذه الآيات الناطقة ويخرجَها من النظر الملكوتي كما لو أن هذه الآيات لم تحدث قط أو كانت مجرد جملة من الظواهر الطبيعية التي ينبغي الاستعداد لمنع تكرار حدوثها؛ وإذا ما فاجأته الأقدار بآيات أخرى من حيث لا يحتسب، سلك معها نفس الطريق، وعاد إلى ما كان عليه من إنكار أو نسيان، وهكذا دواليك؛ ومن هنا، كان الواقع الكوني لا يفتأ يتقلب بين حالتين متناقضتين: إحداهما، «**قُوَّة لا تُقِرّ إلا بالظواهر ووجوبِ النظر المُلْكي**»؛ والثانية، «**ضُعف يعترف بالآيات ووجود النظر الملكوتي**».

وحينئذ، يكون دور النقد الإيماني أن يبين كيف أن هذا التناقض الذي يقع فيه الواقع الكوني تَنتُج منه آثار سيئة تضر بالتوازن الوجداني والأمن النفسي للإنسان وكيف أن الحاجة تدعو إلى التعجيل بإيجاد السبل لدفعها عنه، فضلا عن العمل على رفع هذا التناقض؛ ولعل الاجتهاد في الظفر بهذه السبل يفتح الطريق لظهور كونية بديلة يتسق فيها الجمع بين «امتلاك القوة» و«الإقرار بالآيات»؛ ولا شك أن هذه الكونية الجديدة

هي من جنس الكونية المتنوعة التي تقدم الكلام فيها.

والمظهر الثاني، أن الواقع الكوني يتجاهل وجود الاختلاف في النظر الملكوتي بين الأشخاص؛ فما يراه بعضهم آية، قد يراه غيرهم ظاهرة؛ بل إن ما يراه الواحد منهم ظاهرةً في حال مخصوص أو وقت مخصوص أو محلّ مخصوص قد يعود، فيراه آية في حال أخرى أو وقت آخر أو محلّ آخر؛ ويبعد، بل يستحيل، أن نجد من لم تَهجُم عليه، على الأقل، آية من الآيات ولو أتى ما أتى لكي يبقى على حال ملاحظة الظواهر وحدها؛ **فلا حياة لِحيٍّ بغير آيات تذكّره بالموت**؛ ومحال كذلك أن يمضي زمن من أزمنة هذا العالم لا يشهد آية أو آيات تُزعزع تَعلُّق الناس بالظواهر؛ **فلا زمان لمُتزمِّن بغير آيات تذكّره بالزوال**؛ وهكذا، **فإن العالم يهتف بالآيات من كل جانب وأن هذه الآيات لا حصر لها**.

وعندئذ، يكون دور النقد الإيماني أن يبيّن كيف أن هذا الواقع الكوني يخطئ في تقديره للنظر الملكوتي، إذ يجعل الآيات طارئة أو عابرة أو استثنائية؛ والصواب أنها لا تقل حضورا للعيان عن الظواهر، بل تفوقها عددا، لأن الظاهرة الواحدة قد تتجلى بآيات مختلفة، فيكون النظر الملكوتي أوسع مجالا من النظر المُلْكي؛ وعلى هذا، فإذا رُوعِي في الظواهر مشاهدتها لتقرير عدم الإيمان، فينبغي أن يراعى في الآيات شهودها لتقرير ضده، أي الإيمان؛ ولما كان شهود الآيات يربو بكثير على مشاهدة الظواهر، لزم رجحان وجود الإيمان على عدمه.

والمظهر الثالث، أن الواقع الكوني يقدِّم مقتضى الصنعة الإنسانية على مقتضى «**الفطرة الآدمية**»؛ وبيان ذلك أن الإنسان يمارس النظر الملكوتي قبل النظر المُلكي، أي أنه يُدرِك معنى «الآية» قبل إدراكه لمعنى «الظاهرة»، حيث إنه لا يُدرِك الشيء أوَّل ما يُدركه إلا مقارِنا لحاجته، وهذه الحاجة تُصبغ على مُدرَكه قيمة مخصوصة؛ ولا يمضي إلى نزع هذه القيمة عنه إلا بإجراء لاحِق يحتاج فيه إلى تحصيل قوة «التجريد»[39] بدرجة ما، هذه القوة ــ ولو جزئية ــ تجعله قادرا على أن يفرِّق بين المقاصد الخفية للأشياء وبين أسبابها الجلية، مع العلم بأن الأولى يتقدم فيها **مبدأ الانتفاع على مبدإ التحكم**، في حين أن الثانية يتقدم فيها مبدأ التحكُّم على مبدإ الانتفاع.

وإذ ذاك، يكون دور النقد الإيماني أن يَقِف هذا الواقع الكوني على آثار القهر

---

(39) «التجريد» هنا بمعنى «الانتزاع».

الذي يمارسه على الفطرة الآدمية، حتى يضطره إلى إعادة الاعتبار لها؛ إذ الإنسان بغير فطرة كالجسم بغير روح، فتكون الآلة أسلم منه، لأن الضرر لا يأتي من فعلها، وإنما من فعل الإنسان بها، إذ هو باق على إرادته ولو عَدِم فطرتَه، والآلة أصلا لا إرادة لها.

بعد أن بيَّنا كيف أن النقد الإيماني الإسلامي للواقع الكوني يُبرز مفاسد إيمانية عامة ــ أي المتعلقة بتدبّر الآيات ــ يتسبَّب فيها عنفه الفكري، ننتقل إلى دفع الشبهتين اللتين يوردها دعاة الواقع الكوني على النقد الأخلاقي الإسلامي، حتى إذا فرغنا منه، بسطنا الكلام في المفاسد الأخلاقية العامة ــ أي المتعلقة بتعامل الناس ــ التي يبرزها هذا النقد الثاني.

2.2.2. النقد الأخلاقي لواقع الكونية؛ قد نصوغ الاعتراضين الأساسيين اللذين يوردهما دعاة الواقع الكوني على النقد الأخلاقي كما يلي:

أولهما، لا نسلّم أن النقد الأخلاقي يصلح لتقويم الكونية، كيف والحال أن القيم الخُلقية تختلف باختلاف الأمم؟ أليس إذا تخلَّص الفكر من قيود الأخلاق، تمهَّد الطريق لحصول الاتفاق بين الأمم؟

والثاني، لا نسلِّم أن النقد الأخلاقي للكونية يحفظ من الجمود والتخلف: لِمَ لا يجوز أن تكون الضوابط التي يضعها هذا النقد مانعة من انطلاق طاقات الإبداع والإنماء في الأمة؟

قد ندفع الشبهة الأولى ــ أي «**عدم صلاح النقد الأخلاقي لتقويم الكونية**» ــ من الأوجه الآتية:

أولها، أنَّ الفعل الذي يأتي به الإنسان لا يخلو، إما أن يجلب له منفعة، فيكون خيرا، أو يجلب له مضرة، فيكون شرا؛ وهذا الوصف هو الذي يضفي عليه الصبغة الأخلاقية؛ وإذا تعلّقت بالفعل قيمٌ أخرى، فإن هذه القيم تبقى تابعة للقيم الخُلقية؛ فمثلا الصحة المنطقية خير كما أن الفساد المنطقي شر، والجمال الجسدي خير والقبح الجسدي شر؛ ومعلوم أن الخير والشر هما قوام الأخلاق.

والوجه الثاني، أن القيم الخُلُقية ليست قيما كمالية قد يُستغنى عنها أو قيما نافلة يكون وجودها كعَدَمها، بل إنه لا قيام لمجتمع بغير أخلاق، فضلا عن المجتمع الكوني، نظرا لكونها ثمرة العمل التعارفي بين الأشخاص أو الجماعات، بحيث إذا فُقِدت، لم تَجْر شؤونهم على انتظام وصلاح، بل جرت على فوضى وانحلال وفساد في الأرض.

والوجه الثالث، أن القيم الخُلقية ليست نوعا واحدا، وإنما نوعان: «قيم عامة» و«قيم خاصة»؛ أما **القيم الخُلقية العامة**، فهي مستمدة من الفطرة الآدمية؛ فمثلا، لا أحد ينازع في خيرية العدل وشَرّية الظلم؛ ولا يُتصوَّر وجود كونية حقَّة بغير اعتبار هذه القيم والعمل على مقتضاها؛ وأما **القيم الخُلقية الخاصة**، فلا شكَّ أنها تختلف باختلاف الأمم وتتغير بتغير الأزمنة؛ ومع هذا، فإنه يجوز أن تكون بعض القيم الخاصة بالمجتمع الأقوى قد رُفعت إلى رتبة القيم العامة لغلبة خصوصيته على سائر الخصوصيات الأخرى، ولإنزالها منزلة الكونية الملزمة للأمم كافة.

وقد ندفع الشبهة الثانية ـ أي «**عدم حفظ النقد الأخلاقي للكونية من الجمود والتخلف**» من الوجوه الآتية:

أولها، أن المجتمع الكوني أحوج من غيره إلى العمل التعارفي الذي يورّث الأخلاق؛ فلما كان هذا المجتمع يحتضن أمما مختلفة، أوجب اختلافُها أن يتغلغل في العمل التعافي حتى يُحصِّل من الأخلاق ما يكفي لتواجدها فيما بينها، بحيث كلما زاد عدد الأمم، زادت الحاجة إلى هذا العمل التعارفي؛ ولما كان المفروض في هذا المجتمع أن يضم كل الأمم الموجودة، صار لا يضاهيه أيُّ مجتمع آخر في هذه المتطلبات الأخلاقية؛ فإذن يلزم أن يكون المجتمع الكوني أقدر على الإبداع الأخلاقي مما عداه.

والوجه الثاني، إذا كان الأصل في الضوابط الأخلاقية هو المنع، فإن هذا المنع لا يتعلق مطلقا بأفعال الخير، وإنما يتعلق بأفعال الشر وحدها؛ ولا يخفى أنه لا إبداع في أفعال الشر، لأن الإبداع مقرون بالتشييد، في حين أن الشر مقرون بالتدمير؛ والاختراع الذي يُدمِّر أخلاق الأمة ويُخلّ بالعمل التعارفي، إن عاجلا أو آجلا، ليس بالإبداع في شيء؛ وعلى هذا، يكون هذا المنع الأخلاقي، على خلاف مزاعم بعضهم، أفضل وسيلة للنهوض بالنشاط الإبداعي داخل الأمة.

والوجه الثالث، ليست الأخلاق قشورا تُغطِّي الأفعال ولا زينةً تعرض لها، وإنما هي هذه الأفعال نفسها وقد اتخذت قيما مخصوصة أهدافا لها، فتكون القيم التي تحقِّق تَقدُّم الأمة إنما هي تلك التي تزيد في تخلُّقها؛ والدليل على أن إنتاجية الأمة تكون على قدر أخلاقيتها أن الانهيار الحضاري للأمم ـ بشهادة التاريخ ـ إما أن يقارن انحلالها الأخلاقي أو يَعقُبه.

بعد أن أسقطنا الشبهتين الواردتين على النقد الأخلاقي، لنوضح الآن كيف

يتعاطى هذا النقد الإسلامي لتقويم الواقع الكوني والكشفِ عن وجوه العنف فيه.

لقد ذكرنا أن **الأصل في الأخلاق هو العمل التعارفي**؛ وإذا تقرر هذا، ظهر أن النقد الأخلاقي للواقع الكوني سوف يتعلق بتقويم استعدادات هذا الواقع للإقرار باختلاف الأمم؛ وهذه الاستعدادات على نوعين: أحدهما **استعداداته للإقرار بوجود الأمة**[40]؛ والثاني، **استعداداته للإقرار بتعدُّد الأمم**؛ فنكون بإزاء سؤالين هما: هل يعامل الواقع الكوني المجتمعات على أنها أمم كما تعاملها الخصوصية الإسلامية؛ وهل يعترف بهذه الأمم كيفما وُجدت كما تعترف بها الخصوصية الإسلامية؟

لقد تقدَّم أن الارتقاء بالمجتمع إلى رتبة الأمة لا يتم إلا بالانتقال من العمل التعاوني إلى العمل التعارفي؛ ومتى مارست الأمة العمل التعارفي، تحققت بقيمها الخُلقية الخاصة وأصبحت تراعي ما لدى كل أمة من القِيَم التي تحدّد خصوصيتها الأخلاقية، فضلا عن كونها تحفظ مصالحها في التواجد والتواصل مع غيرها من الأمم؛ والغالب على الواقع الكوني أنه يكتفي بالعمل التعاوني، إذ يحصر الأنظار في ظاهر المجتمعات الذي يعبّر عنه تارة باسم «الشعوب» وتارة باسم «الأوطان»، ولا يرقى بها إلى تبيُّن القيم الخُلقية التي توجد من وراء هذا الظاهر والتي تجعل منها **أمما بحق**، أي مجتمعات تنهض بالعمل التعارفي وتحمل رسائل أخلاقية؛ وحتى إذا اضطر هذا الواقع الكوني، عند حدوث مواجهة لاحتلال أو مقاومة لاستعمار أو دفعٍ لاعتداء أو معارضة لهيمنة، إلى التساؤل عن أسباب التعثر في تطبيق مشاريعه وإلى تلمُّس طريق القيم الخُلقية التي تنشئ هذه النضالات في الأمة، فإنه، ما أن تخِفَّ هذه النضالات أو تحقق أهدافها، حتى يعود إلى سابق عهده في إخراج القيم الخُلقية من اعتباره، رافضا صريح وجودها وصادًا عن بالغ الحاجة إليها؛ وهذا يكشف عن العنف الأخلاقي لهذا الواقع الكوني، ويتمثل هذا العنف في مظاهر هي الآتية:

المظهر الأول، أن الواقع الكوني لا يسلِّم بوجود الأمم إلا متى **قهرته إراداتها**، بمعنى أنه لا يقرُّ بالأمم ولا يمارس العمل التعارفي إلا في حال الضعف؛ وعلامة ذلك أنه يلجأ إلى بعض القيم الخُلقية، رافعا شعارها، وإلى بعض المشاريع الإصلاحية، متعهّدا بتطبيقها، حتى يستعين بذلك كله على استرجاع سلطانه؛ ولا يكاد يطمئن إلى عودة سابق قوته إليه، حتى يتنكّر لهذه القيم والإصلاحات، متخليا عن العمل التعارفي،

---

(40) مع العلم بأن الأمة هي الجماعة التي لها قيم مخصوصة تقوم على رعايتها.

ويرجع إلى إنكار وجود هذه الأمم المتميزة، محتالا عليها بشتى الطرق لكي تتخلى عن حقوقها، وواضعا خططا تمحو من ذاكرتها القيم الخلقية التي أنهضتها إلى المطالبة بها، وتستبدل مكانها قيما أخرى تخدم أغراضه في الهيمنة؛ وإذا فاجأته الأحداث بيقظة جديدة لهذه الأمة أو تلك، لم يجد بدّاً، بحكم حرصه على التسلط المطلق، مِن أن يسلك معها نفس الطريق، وهو تلويح بقيم وإصلاحات، ثم تراجُعٌ عنها، فإنكار لوجود الأمة مع الاحتيال والتخطيط لمحو قيمها، وهكذا دواليك؛ ومن ثَمَّ كان الواقع الكوني ـ أخلاقيا ـ لا ينفك يتقلب بين حالتين متناقضتين: **«قُوَّة لا تُقِرّ إلا بالمجتمعات ووجوب العمل التعاوني»** و**«ضُعفٌ يعترف بالأمم ووجود العمل التعارفي»**.

وعندئذ، يكون دور النقد الأخلاقي أن يوضح كيف أن هذا التناقض القائم في الواقع الكوني تترتب عليه نتائج تنعكس بسوء على التوازن السلوكي والأمن الأخلاقي للأشخاص والأمم، وكيف أن الحاجة تدعو إلى إيجاد الوسائل لدرء هذه الانعكاسات السيئة، فضلا عن رفع هذا التناقض؛ وقد يمهّد البحث عن هذه الوسائل الطريق لبروز كونية بديلة يتسق فيها **الجمع بين «امتلاك القوة» و«الاعتراف بالأمم»**؛ وما من شك في أن هذه الكونية الجديدة هي من جنس الكونية المتنوعة التي سبق ذكرها.

المظهر الثاني، أن الواقع الكوني يتجاهل وجود الاختلاف في العمل التعارفي بين الأمم؛ ذلك أن وصف الأمة ليس رتبة واحدة، وإنما مراتب تختلف باختلاف التخلق الذي يورّثه لها عملها التعارفي؛ فبعض المجتمعات لا يستحق أن يوصف بالأمة لتفويته القيم الخلُقية التي تعلو بالهمة؛ وبعضها ولو أنه يستحق أن يوصف بها، فإنه لا ينزل من رُتَبِها إلا الرتبة الدنيا، وبعضها ينزل المراتب الوسطى؛ لكن منها ما ينزل الرتبة العليا، وهي المجتمعات التي تتغلغل بعيدا في العمل التعارفي وتكسب بفضله أقصى ما يمكن من القيم الخلقية المثلى؛ وليس هذا فقط، بل إن من المجتمعات ما يتقلب في أطواره، فتارة ينزل هذه الرتبة وتارة ينزل أخرى؛ وأسوأ المجتمعات ما كانت رتبته اللاحقة أدنى من رتبته السابقة؛ والعكس بالعكس: أحسنها ما كانت رتبته اللاحقة أعلى من رتبته السابقة؛ وهكذا، يتضح أن المجتمعات بعضها أكثر تحققا بوصف الأمة من بعض؛ يترتب على هذا أن التعامل الأخلاقي بينها لا يمكن أن يكون واحدا، بل يختلف بحسب أرصدتها من القيم الخلُقية أو قل بالأحرى بحسب درجاتها من العمل التعارفي.

وحينئذ، يتولى النقدُ الأخلاقي بيان كيف أن هذا الواقع الكوني يخطئ في تقديره للعمل التعارفي، حيث إنه يحسب أن حاجة الأمم من الأخلاق واحدة حتى كأنها أمة

واحدة، وأيضا كيف أنه يخطئ في تقديره للأخلاق، حيث إنه يُنزل القيم الخلُقية رتبة دنيا في سُلَّم القيم التي تأخذ بها الأمة، حاصرا لها في نطاق لا يتعدى نطاق الحياة الخاصة لأعضائها؛ والحقيقة أن الأمة، على قدر اتساع نطاق عملها التعارفي، يكون نصيبها من القيم الخلقية؛ فإذا زاد عدد الأمم التي تعارفت معها وتعاملت، زادت هذه القيم، وإذا نقص نقصت؛ كما أن وجود هذه القيم شرط في صلاح الأمم الأخرى، لأن بها تتحقق «رسالية» الأمة؛ والمقصود بالرسالية ليس وصفا اختياريا يكمّل شخصية أبنائها، ولا يتضررون بذهابه، وإنما وصفا ضروريا يتحدد به واجب الأمة نحو الناس كافة، فضلا عن ذهاب مصالحها الأخرى بذهابه.

المظهر الثالث، أن الواقع الكوني يُقدِّم مقتضى الاتحاد في الأمة الواحدة على مقتضى التنوع بين الأمم الكثيرة؛ لما كان هذا الواقع يبتغي بسط هيمنته على الأمم جميعا، كان كل شكل من أشكال التنوع فيها بمثابة عائق لهذه الهيمنة يجب المبادرة إلى إزالته، طامعا في جعل الأمم الكثيرة أمة واحدة؛ والحال أن الأصل في الأمم ــ كما هو معلوم ــ اختلافُ ألوانها وألسنتها وأطوارها وأخلاقها وأنظمتها، بل ورسائلها، ولا يصار إلى اتحادها في شيء إلا بدليل، لأن وقوع الحافر على الحافر بشأن الأمم بعيد الاحتمال؛ فهذا الاتحاد لا يأتي إلا عن طريق الاتصال أو الاحتلال أو الإعلام أو الإلزام؛ وحتى لو فرضنا أن هناك أمورا اتحدت فيها مجموعة من الأمم، فإن هذا الاتحاد يظل أشبهَ بالائتلاف النسبي منه بالتطابق المطلق، ذلك أن هذه الأمور التي اتحدت عند هذه الأمم لا تتخذ صورة واحدة، بل تتعدد صورها لديها؛ وحتى إذا اتحدت هذه الصورة عند بعضها، فإنها لا تَرِد في نفس السياقات ولا نفس المقامات فيها، بل، أكثر من هذا، حتى على تقدير أن سياقاتها ومقاماتها اتحدت في بعضها، فلا بد أن تنعكس فيها آثار المجالات التداولية؛ ولا أمة بغير مجال تداولي يخصها وتمتد أصوله بعيدا في تاريخها.

من ثَمَّ، يتعين على النقد الأخلاقي أن يُنبِّه على أن الواقع الكوني يتَّبع مسالك لا تمحو ــ كما يُزعَم ــ كثرةً مانعة من تمام التواصل أو التفاعل بين الأشخاص والأمم، ذلك لأن هذا التواصل أو التفاعل ليس مطلوبا لذاته، وإنما لما يحقّقه من ارتقاء بالإنسان؛ ولا ارتقاء بغير زيادة في القيم الخُلقية، ولا زيادة في هذه القيم بغير العمل التعارفي؛ وعلى هذا، فإن ما يمحوه هذا الواقع الكوني إنما هو ثروة من القيم والمبادئ تفيد الأشخاص والأمم في تخليق بعضهم لبعض؛ ولا أرقى بالإنسان من

تواصلٍ يقوم على المبادئ العليا، ولا أزكى له من تفاعل يتمسَّك بالقيم المثلى؛ ولا ينهض بهذا التواصل والتفاعل إلا العمل التعارفي وحده.

وخلاصة القول في هذا المدخل العام أن للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة هذا الزمان؛ ويتكون **روح** هذا الجواب الإسلامي من ركنين أساسيين؛ أحدهما، «خصوصية إيمانية»، وهي تتفرع على مبدإ النظر الملكوتي الذي يقضي بتدبُّر الآيات الكونية المختلفة، مما يورّث المسلم **أشمل إيمان**؛ والركن الثاني، «خصوصية أخلاقية»، وهي تتفرع على مبدإ العمل التعارفي الذي يقضي بالتعامل مع الأشخاص المختلفين والأمم المختلفة، مما يورّث المسلم **أكمل تخلُّق**.

ولا تتعارض هاتان الخصوصيتان الإسلاميتان مع **مبدإ الكونية**، بل تقومان بمقتضاه على خير وجه، ذلك أن الخصوصية الإيمانية مبناها على **النظر الملكوتي الأشمل**، أي أن المسلم **يتدبر كل الآيات** التي يمكن أن يتدبرها الآخرون؛ كما أن الخصوصية الأخلاقية مبناها على **العمل التعارفي الأكمل**، أي أن المسلم يتعامل مع كل الأشخاص والأمم التي يمكن أن يتعامل معها الآخرون.

لكن هاتين الخصوصيتين تتعارضان مع **الواقع الكوني** الذي تمثله أمة الغرب والذي ينطوي على عنف فكري لم يسبق له نظير؛ لذلك، وجب أن يتضمن الجواب الإسلامي كذلك نقدا مزدوجا لهذا **الواقع الكوني العنيف**: نقدٌ إيماني يكشف عن مفاسده الإيمانية، وهي ناتجة عن كون النظر المُلْكي المتعلّق بالظواهر الطبيعية يهيمن في هذا الواقع الكوني على النظر الملكوتي الآخذ بقِيَم الآيات؛ ونقدٌ أخلاقي يكشف عن مفاسده الأخلاقية، وهي ناتجة عن كون العمل التعاوني المتعلق بوقائع المجتمعات يُهيمن فيه على العمل التعارفي الآخذ بقِيَم الأمم.

في ختام هذا المدخل الذي عرضنا فيه الروح التي تميّز جوابِ الأمة المسلمة عن أسئلة زمانها، لا يبقى إلا نذْكُر الترتيب المتَّبَع في هذا الكتاب الذي يتولَّى إبراز خصوصية الجواب الإسلامي، مُثبتا للأمة الإسلامية حقّها في الاختلاف الفكري؛ فقد جعلنا هذا الكتاب أبوابا ثلاثة، لكل باب مدخل خاص يُمهّد لمحتوى الفصول التي تندرج فيه؛ ونَحوْنا في البابين الأولين **منحى تقويميا**، إذ اشتغلنا بانتقاد الواقع الكوني في ضيْقه وعُنفِه؛ ونحوْنا في الباب الثالث **منحى تأسيسيا**، إذ اجتهدنا في وضع بعض الأسس لكونية أكثر تنوُّعا وتوسُّعا، انطلاقا من الخصوصية الإيمانية والأخلاقية للدين الإسلامي.

يتناول الباب الأول **النقد الإيماني للواقع الكوني**؛ واختص الفصل الأول منه بالكلام في **تصادم القِيَم داخل المجتمع الواحد**؛ وقد بيّنّا فيه أن السبب في هذا الصدام هو المبادئ التي يقوم عليها **النظر المُلْكي**، وهو نظر في الظواهر؛ وهذه المبادئ هي «مبدأ التعارض بين العقل والدين» و«مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق» و«مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق»؛ كما وضحنا فيه أن هذا الصدام بين القيم لا يمكن أن يندفع إلا متى أخذنا بـ**النظر الملكوتي**، وهو نظر في الآيات الحاملة للقيم يؤسّس العقل على مبدإ الإيمان، والسياسةَ على مبدإ الخير والثقافةَ على مبدإ الفطرة؛ واختص الفصل الثاني بالكلام في **تدمير القيم الإسلامية**؛ وقد فصّلنا فيه أنواع الطرق التي يسلكها الواقع الكوني في تدمير الثقافة الإسلامية التي هي الذخيرة لهذه القيم، كما اقترحنا عددا من الآليات والأساليب التي يمكن أن ندفع بها أشكال هذا التدمير القيمي؛ واختص الفصل الثالث بالكلام في **تفضيل القيم الأمريكية**؛ وقد وضحنا فيه كيف يتجلى هذا التفضيل في بيان المثقفين الأمريكيين عن أحداث أيلول/ شتنبر 2001، كما كشفنا عن الأخطاء في الفهم والمغالطات في القول والاختلالات في المسلك التي بُني عليها هذا التفضيل.

ويتناول الباب الثاني **النقد الأخلاقي للواقع الكوني**؛ وتفرَّدَ الفصل الأول منه بالحديث عن **الفكر المتصلّب ووقاحته الاستعلائية**؛ وقد بينا فيه أن الاختلاف الفكري بين الأمم على نوعين: **الاختلاف الليّن**، وهو الاختلاف الذي يحدث في العمل التعارفي؛ **والاختلاف الصلب**، وهو الاختلاف الذي يحدث في العمل التعاوني، وهو عمل يجوز أن يقع فيه توقُّح الأمم بعضها على بعضها؛ كما بحثنا فيه المبادئ الأخلاقية الكفيلة بأن تحفظ الأمم من السقوط في هذه الوقاحة التي تنزع منها الإنسانية؛ وتفرَّد الفصل الثاني بالحديث عن **الفكر «الاثنَيني» ووقاحته الإنكارية**، إذ يأخذ بمبدإ التباين بين الذات والآخر، ويُمثّله في الواقع الكوني الفكر الأمريكي بعد أحداث أيلول/ شتنبر[41]، كما تتجلّى وقاحته في إنكار حق الأمم الأخرى في الاختلاف الفكري؛ وبعد أن شرحنا الأركان التي تنبني عليها هذه النزعة الاثنينية، وضّحنا كيف أن النقد الأخلاقي للاثنينية يوجب الأخذ بمبدإ الجهاد الأخلاقي الذي يقضي بتداخل الذات والآخر، كما يوجب اتخاذ «الجهادية الأخلاقية» طريقاً يوصّل إلى درء شرور الاثنينية ووقاحة فكرها؛ وتفرَّد الفصل الثالث من هذا الباب بالحديث عن **الفكر الأَحَدي**

(41) بثَّت الفئة الحاكمة هذه الروح في المجتمع الأمريكي.

ووقاحته الاجتثاثية، وهو الفكر الذي تولّد من النظام العالمي الجديد؛ وبعد أن استخرجنا خصائصه الأساسية وآفاته المختلفة في مجالاته الثلاثة: الإعلام والاقتصاد والمعلوميات، أوردنا المبدأ الإسلامي الذي يمكّننا من دفع هذه الوقاحة ومحو هذه الآفات، وهو «مبدأ الحكمة»؛ ويقتضي ركنه الأول، وهو **التفكير**، تأسيس النظر المُلْكي على النظر الملكوتي في مجال الإعلام؛ ويقتضي ركنه الثاني، وهو **التفكُّر**، تأسيس العمل التعاوني على العمل التعارفي في مجال الاقتصاد؛ وأخيرا يقتضي ركنه الثالث، وهو **التفاكر**، تكامل القيم الملكوتية والقيم التعارفية في مجال المعلوميات.

وأخيرا يتناول الباب الثالث **تفعيل الإيمان وتأصيل الأخلاق**؛ واختص الفصل الأول منه ببيان كيف أن الإيمان الملكوتي[42] لا يمكن حفظه، فضلا عن تقويته، إلا بالاشتغال **بتفعيله**؛ ولا يتأتى هذا التفعيل إلا بأن يرتقي الإنسان إلى مرتبة خاصة في بذل الجهد، وهي **الجهد الارتقائي**؛ إذ يُمكِّنه هذا الجهد من أن يجعل من أفعاله تطبيقات للقيم العملية التي حملها الدين المنزل إلى الإنسان؛ كما بيّنا فيه كيف أن هذا التفعيل للإيمان يُكسب ذاتَ المؤمن **كيانا متصلا**؛ والكيان المتصل هو الذي يجعل هذه الذات تتواجد بعوالم مختلفة، فضلا عن وجودها في عالم الواقع.

واختص الفصل الثاني من هذا الباب الأخير بتوضيح كيف أن التخلّق التعارفي[43] لا يمكن حفظه، بل ترسيخه، إلا بالاشتغال **بتأصيله**؛ ولا يتأتى هذا التأصيل إلا بأن يرتقي الإنسان إلى مرتبة أسمى في بذل الجهد، وهي **الجهد الاكتمالي**؛ إذ يُمكِّنه هذا الجهد الأرقى من أن يعلو بتعامله مع الآخرين إلى رتبة تعامله مع أديانهم، مُضْفيا عليه قدسيتها؛ كما وضحنا كيف أن هذا التأصيل للتخلق يورّث الإنسان **اتصالا في ديمومته**؛ والديمومة المتصلة هي التي تجعل ذات الإنسان تجمع إلى ظهورها في الزمان تمسُّكا بأسبابٍ تخرجها عن حدوده وتُدخلها أكناف الخلود القُدُسي.

والله نسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به الأمة المسلمة في حاضرها ومستقبلها، دافعا عنها باطل المبطلين وظلم الظالمين، إنه سميع مجيب.

15 ربيع الثاني 1425 الموافق 4 يونيه 2004

عبد الرحمن طه

---

(42) واضح أن «الإيمان الملكوتي» هو الإيمان الذي يكتسبه الإنسان بطريق النظر الملكوتي.

(43) نسبةً إلى «العمل التعارفي».

الباب الأول

الواقع الكوني والنقد الإيماني

جاء في المدخل العام أن جواب الأمة المسلمة عن أسئلة هذا الزمان يتألف من شقين اثنين: أحدهما شق بنائي يتولى تحديد خصوصيتين لهذه الأمة، وهما: «الخصوصية الإيمانية» التي هي ثمرة ممارستها للنظر الملكوتي و«الخصوصية الأخلاقية» التي هي ثمرة تغلغلها في العمل التعارفي؛ والثاني شق نقدي يتولى تقويم الواقع الكوني من زاوية هاتين الخصوصيتين، أي يقوم بنقد إيماني وأخلاقي لهذا الواقع؛ وقصدنا في هذا الباب الأول هو بالذات أن نفصّل ما أجملناه في المدخل العام بشأن النقد الإيماني للواقع الكوني؛ وقد تقدم فيه أن المقصود بالنقد الإيماني ليس تقويم الاعتقاد الديني لدعاة الكونية الراهنة، وإنما **تقويم قدرتهم على النظر الملكوتي**، علما بأن هذا النظر يختص بكونه يرتقي بالظاهرة إلى رتبة الآية.

يكشف لنا النقد الإيماني للواقع الكوني أن العنف الذي يصدر عنه في مجال الإيمان يتمثل في كونه **يسلك في التعامل مع الآيات طريق النظر المُلْكي، لا طريق النظر الملكوتي المطلوب في هذا التعامل**؛ ويتمثل ذلك السلوك في عمليتين اثنتين:

أولاهما، **الفصل بين الآيات والقِيم**، فلا نزاع في أن الإنسان يميل بفطرته إلى أن يجد في الأحداث التي تجري من حوله دلالات تُجاوز واقعها، ويرى في حصولها إشارات تتعدى ظاهرها؛ وتحمل إليه هذه الدلالات الدقيقة والإشارات الخفية معاني بعيدة أو قِيَما عليا يشعر بالحاجة إلى الاهتداء بها وإتيان أفعاله على وفقها؛ والحال أنه ليس في الأطوار التي تقلبت فيها الحضارة الإنسانية طور خالف هذا الميل الفطري لدى الإنسان مخالفة الواقع الكوني له؛ **فهو يُقِرُّ بوجود القيم، لكنه لا يُقِر بوجود الآيات**؛ ولا يخفى أن الفصل بين الآية والقيمة إجراء تجريدي صناعي، بل تصنُّعي، ذلك أن الآيات لا تعدو كونها الظواهرَ عينَها وقد تلبّست بها القيم، والظواهرُ إنما هي الآيات

وقد انتُزِعت منها هذه القيم؛ فهذا الانتزاع يؤدّي إلى تجريد القيم من المواد التي تتجسد فيها أو من الموضوعات التي تحملها، ثم وضعِها في عالم لا وجود له إلا في الأذهان، قد يزعم بعضهم أنه عالم المثال، أي عالم لا يأوي إلا الصور المجردة.

والعملية الثانية هي **حصرُ القِيَم في نطاق الثقافة**؛ وفائدة هذا الحصر، بالنسبة إلى هذه الكونية العنيفة، هو أنه يقطع عن هذه القيم أسبابَ الإيصال إلى الإيمان، أي ينزع عنها صفتها الملكوتية؛ فإذا أضحت هذه القيم المنتزَعة من الآيات مجرد جزء من الرصيد الثقافي، انطبق عليها من الصفات ما ينطبق على باقي القيم التي يتضمنها هذا الرصيد؛ وأبرزها صفتان هما: «التجريد بواسطة العقل» و«التخزين في الذاكرة»؛ ومتى انتقلت إلى هذه القيم المنتزَعة هاتين الصفتين، فقدتْ ميزةَ الدلالة على الحاجة إلى الإيمان، بل صارت كغيرها من القيم المجردة من شواهدها الحية أو كغيرها من القيم الموروثة التي تخلو من هذه الدلالة؛ فليس وجود القيمة مشخَّصةً في ظاهرة بعينها كوجودها مجردة منها في الذهن، ولا حضورُها للعيان المباشر كاستحضارها من ماضٍ، بعيد أو قريب، قد يَعدم كلَّ أثر في الحاضر؛ **فحصول الإيمان إنما يكون بالقيم المشهودة، لا بالقيم الموهومة**.

وعلى الجملة، فإن الواقع الكوني ينتزع القيم من أصلها الأول الذي هو مجال الآيات الخاص، ثم يلحقها بمجال الثقافة العام، أو قل، باختصار، يخرجها من نطاق النظر الملكوتي إلى نطاق النظر المُلكي؛ ونقدُنا الإيماني لهذا العنف الذي يمارسه الواقع الكوني في مجال الآيات يشتغل بالكشف عن مظاهر هذا الانتقال إلى النظر المُلْكي وتعقُّب آثاره، كما يُبيّن عناصر الجواب الإسلامي عن هذه المظاهر والآثار، وذلك في مستويات ثلاثة:

أحدها **مستوى اختلاف القيم**، وأفردنا له الفصل الأول؛ لقد أدَّى النظر المُلكي إلى القيم إلى جعل التصادم صفةً ملازمة للاختلاف في القيم، عموما، وللاختلاف في القيم الأخلاقية خصوصا؛ ولم تُفلح في دفعه مجهوداتُ بعض المفكرين لبقائهم يسبحون في فلك هذا النظر الصناعي؛ وسوف نوضح كيف أن دفع هذا الصِّدام القيمي يمكن تحقيقه متى توسَّلنا بالنظر الملكوتي الذي يربط القيم بمجالها الأصلي ـ أي الآيات ـ هذا الربط الذي ينتج منه وصل العقل بالإيمان، وأيضا وصل الثقافة بالفطرة، وأخيرا وصل السياسة بالخير.

والمستوى الثاني، **مستوى القيم الإسلامية**، وخصصنا له الفصل الثاني؛ لقد

أفضى النظر المُلْكي إلى القيم بأرباب هذه الكونية العنيفة إلى أن يتعاطوا تدمير الثقافة الإسلامية، إذ يعتقدون **أن هذه الثقافة الخاصة تتخذ وجهةً هي عكس الوجهة التي تتخذها الثقافة الكونية**؛ فإذا كانت الثقافة الكونية **ثقافة منفصلة عن عالم الآيات**، مستغنيةً عنه بعالم الظواهر، فإن الثقافة الإسلامية، على عكسها، لا تنفصل عن عالم الآيات، بل تدوم على الاتصال به، بحيث تغدو قيمها حاملة لنقيض الصفات التي تحملها القيم في سياق الواقع الكوني؛ فالقيم المكتَسبة في الثقافة الإسلامية تبقى موصولة بالآيات التي تفرّعت عليها، فلا تتجرد كما تتجرد قيم الثقافة الكونية، كما أن القيم الموروثة منها تبقى حية في القلوب، فلا تُختزَن في الذاكرة كما تُختزَن هذه القيم الكونية، ولا تُمحى منها كما قد تُمحى هذه؛ وزاد من إصرارهم على تدمير هذه الثقافية الخاصة ما وجدوا فيها من قدرة على توجيه القيم التي يبثونها فيها إلى نقيض مقصودهم؛ فقد أرادوا أن تهيمن فيها هذه القيم المبثوثة على القيم الأصلية، فتُجَرِّدها من صفتها الملكوتية وتورّثها الصفة المُلْكية، لكن هذه **الثقافة المتصلة** ما لبثت أن نقلت إلى هذه القيم المبثوثة الصلة الإيمانية التي تتمتع بها قيمها الأصلية، حتى استحقت هذه الثقافة أن تكون هي نفسها آية من الآيات الكبرى.

والمستوى الثالث، **مستوى القيم الأمريكية**، وأفردنا له الفصل الثالث؛ لقد نتجت من هذا النظر المُلْكي إلى القيم تزكيةُ القيم الأمريكية وتفضيلها على قِيَمِ الأمم الأخرى، بحجة أنها تتصف بالكونية؛ وقد استطاع أولياءُ هذا النظر في المجتمع الأمريكي ــ وهم المثقفون ــ أن يتمسّكوا به حتى في أسوإ مصيبة يُحتَمل أن تُلجئ الإنسان الأمريكي إلى التشكُّك في السلطة المطلقة للنظر المُلْكي، ألا وهي أحداث 11 أيلول/ شتنبر 2001! فبَدَل أن يروا في هذه الأحداث أعظم آية يعتبرون بها، أصرُّوا على أنها لا تعدو كونها كارثة إجرامية يجب إعلان الحرب على مرتكبيها بإطلاق، بل أبوا إلا أن يحملوا أمم العالم عامة، والأمة المسلمة خاصة، على أن لا يروا فيها إلا هذا الظاهر الكارثي، متوسلين في ذلك بمنطق معوجّ سوف نقف طويلا على وجوه اعوجاجه؛ فلم يكتفوا بمنع أنفسهم من النظر الملكوتي، فحُرِموا فوائد الإيمان، بل منعوا غيرهم من هذا النظر بالقوة، فلم يتركوا أحدا ينبِّههم إلى فوائده؛ وفي هذا غاية الاعوجاج.

في الختام، نُنبِّه إلى أن القيم التي تقترن بالظواهر، رافعةً لها إلى منزلة الآيات، هي أصلا **قيم تُوصِّل إلى الإيمان**؛ لكن هذه القيم الإيمانية، ما لم تتحقق في عمل حي

لدى الناظر في هذه الآيات وتتجلّى في سلوكه الخُلُقي، تبقى معرَّضة لأن ينتزعها من أصولها ــ أي الآيات ــ فيخرُج إلى النظر المُلْكي من حيث يشعر أو لا يشعر؛ ولما كانت لا تعنينا هنا إلا القيم الإيمانية الحية والمتجلية في السلوك، تعيّن علينا أن نتناولها في صلتها بالقيم الأخلاقية؛ لذا، فحديثنا عن القيم الإيمانية، عموما، يزدوج بالحديث عن القيم الأخلاقية؛ وربما نكتفي في بعض الأحيان باستعمال لفظ «القيم» من غير تخصيص بوصف «الأخلاقي»، على اعتبار أن القيم الأخلاقية هي أعم القيم الإنسانية، فتدخل تحتها القيم الإيمانية وأخرى غيرها.

الفصل الأول

اختلاف القيم وتقرير التصادم

لقد تقدّم أن مصدر القيم هو الآيات القائمة في الكون والتي يدركها الإنسان بفطرته، وأن اختلاف القيم لا يضاهي اختلاف الآيات فحسب، بل إنه قد يجاوزه متى علمنا أن الآية الواحدة قد تكون مصدرا لقيم متعددة[1]؛ صحيح أن الآيات المختلفة قد تحمل قيما مشتركة، لكن يبقى أن كل آية تحمل هذه القيمة على وجه يخصها ولا يشاركها فيه سواها، فتكون أشبهَ بقيمة جديدة منها بنفس القيمة.

وتقدَّم أيضا أن «النظر المُلْكي» ـ أو إن شئتَ قلت «العقل المُلْكي» ـ يستبعد هذا المصدر الملكوتي (أي عالم الآيات) لشبهة الإيمان التي تلحقه، لكنه يستبقي القيم المأخوذة منه، مسلِّما باختلافها؛ ولما كان هذا العقل يختص بالنظر في الظواهر وحدها، قرَّر أنها تخلو من القيم، بحجة أن الظاهرة والقيمة متعارضتان، لأن الأولى من جنس الواقع، والثانية من جنس الواجب؛ ثم لما كان يقر بوجود القيم واختلافها، قاصدا النظر فيها على نسق نظره في الظواهر، احتاج إلى أن يطلب لها مجالا يسعها غير مجال الظواهر الذي لا يمكن أن يسعها؛ وقد وجد ضالَّتَه في «مجال الثقافة»؛ فالثقافة تبدو خير ميدان يستقبل هذه القيم التي قُطعت عن أصولها في عالم الآيات؛ وحتى يُضفي العقل المُلكي المشروعية على ما قرَّره من النظر في القيم على نحوِ نظرِه في الظواهر، وجد في صفة «الانفصال عن الآيات» بغيته، حيث إن إلحاق القيم بالثقافة يكسبها هذه الصفة التي تتميّز بها الظواهر؛ والانفصال عن الآيات يورّث الانفصال عن الإيمان، ولا نظر مُلكي يستقيم لَديه ما لم يقطع صلته بالإيمان.

يتحصّل من هذا أن العقل المُلكي أقام «الظاهرة» مكان «الآية» وأقام «مبدأ

(1) مثلا القِصص التي تتكرر في القرآن، لكل واحدة منها قيم تختلف باختلاف سياقاتها.

اختلاف القيم في مجال الثقافة» مكان «مبدأ اختلاف الآيات في فضاء الوجود» وأقام «معيار الانفصال» مكان «معيار الاتصال»، إذ صارت القيم منفصلة بعد أن آوتها ثقافة مخصوصة، وهذه الثقافة أريد لها أساسا أن تكون منفصلة؛ أما الظواهر، فالأصل فيها أن تكون منفصلة؛ وقصدُنا هنا هو أن نبيّن كيف أن هذا العقل ذا الصبغة الانفصالية انتهى إلى جعل التصادم صفة لازمة للقيم؛ وحتى لما تولّى بعض المفكرين البحث عن السبل التي تُخرج من هذا التصادم الذي ضررُه بالأمم لا يقل عن ضرره بالأشخاص، ما استطاعوا الاهتداء إليها، لا لعدم وجودها أو لتعذر الوصول إليها، وإنما لبقائهم متمسكين بهذا العقل المنفصل؛ فيتعيّن إذن أن نبسط الكلام في طبيعة هذا الصدام بين القيم، ثم في الطرق التي اتُّبِعت في دفعه، حتى إذا وقفنا على وجوه الخلل فيها ـ وهي ترجع في جملتها إلى فصل القيم عن سياقها الملكوتي ـ عمدنا إلى بيان كيف ندفع وجوه هذا الخلل البنيوي، واضعين القواعد الأساسية للخروج من هذا الصدام بين القيم؛ فلنمض إلى تفصيل هذه المطالب على هذا النسق.

لقد اشتهر مفهوم «اختلاف القيم» عند أهل العقل المُلْكي باسم «تعدُّد القيم»، جريا على عادتهم في تبديل المنفصل مكان المتصل؛ فـ«الاختلاف» وصف كيفي، والكيف أمر اتصالي؛ في حين أن «التعدد» وصف كمي، والكمّ أمر انفصالي؛ وما لبثوا أن اشتقوا منه المصدر الصناعي، وهو: «التعددية»، أي «خاصية كون الشيء متعددا»؛ وانتهوا بجعله اسما دالا على «الاتجاه الذي يقول بتعدد القيم» أو قل «المذهب الذي يدعو إلى كثرة القيم»[2]، وضده «المذهب الذي يدعو إلى وحدتها»[3]؛ فلنسأل إذن ما هي خصائص «تعددية القيم» ـ أو «التعددية القيمية» ـ كمذهب مخصوص؟ وما هي الظروف الموضوعية التي تسبَّبت فيها؟ ثم ما هي الطرق التي وقع بها التعامل معها؟

---

(2) اسمه الأجنبي هو: «pluralism»

(3) حتى نحفظ التقابل الصرفي بين «التعددية» وضدِّها، نقترح أن نستعمل لفظ «التوحُدية» لإفادة هذا الضد، فنقول «التوحدية القيمية» في مقابل «التعددية القيمية»؛ ولقد استخدم الفلاسفة مفهومي «التعددية» و«التوحدية» ـ أو، بالاصطلاح القديم، «مذهب الكثرة» و«مذهب الوحدة» ـ أول ما استخدموهما في مجال الوجود؛ فـ«التعددية» عندهم تدعي أن الموجودات في العالم عبارة عن جواهر فردية ومتعددة ومستقلة فيما بينها كما عند «ديكارت» في قوله بوجود جوهرين اثنين: «جوهر الجسم» و«جوهر الروح» في مقابل «التوحدية» التي ترُدُّ الأشياء كلها إلى جوهر واحد كما عند الماديين الذين يُرجعون كل شيء إلى المادة أو «المثاليين» الذي يُرجعون كل شيء إلى الروح.

1. خصائص التعددية القيمية

إن التعددية القيمية اتجاه ذو تأثير بالغ في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة[4]، إذ يؤكد هذا الاتجاه على مكانة القيم في الحياة الإنسانية، جاعلا منها المقومات المعنوية التي بوجودها تصلُح هذه الحياة وتطيب، وبفقدانها تفسُد وتخبُث كما يؤكد على أن هذه القيم التي تطيب الحياة بوجودها أو تخبث بفقدها تكون **متعددة الأنواع والأشكال**؛ فمنها القيم الخُلقية والقيم غير الخلقية، وتحت كل قسم من هذين القسمين الكبيرين تندرج أصناف مختلفة؛ ومثال القيم الخُلقية التي يعود نفعها على الغير: «المحبة» و«الصداقة» و«الأمانة»؛ ومثال القيم غير الخلقية التي يعود نفعها على الذات: «النسب» و«الحسب» و«الجمال»؛ والأصل في هذا التعدد القيمي، بحسب هذا المذهب، هو تنوع الأشكال التي تتخذها حياة الإنسان وتنوع الأطوار التي تتقلب فيها هذه الحياة.

على أن أهم خاصية يتميز بها هذا الاتجاه هي القول بأن القيم الأساسية التي تنبني عليها الحياة الطيبة ــ أو الحياة الخيِّرة ــ تكون متعارضة أو متنازعة أو قل **متصادمة** فيما بينها، بحيث لا يمكن رفع هذا التصادم بردِّ هذه القيم بعضها إلى بعض ولا بترجيح بعضها على بعض؛ فعلى سبيل المثال، تتصادم «الحياة» مع «الحرية» متى كانت التضحية بالحياة ثمنا لنيل الحرية كما تتصادم «الحياة» مع «العدل» متى كان التعرض للهلاك وسيلة تُوصِّل إلى دفع الظلم، وكذلك تتصادم «الحريةُ المطلقة» مع «المساواة المطلقة»، فالواحدة منهما لا يمكن أن تتحقق إلا على حساب الأخرى؛ فإذن **التعددية القيمية تدَّعي بأن الحياة الطيبة تواجه قِيَماً متعددة متصادمة**.

ولا يرجع هذا التصادم القيمي، في نظر أصحاب هذا المذهب، إلى أسباب تطبيقية كالنقص في المعلومات أو الاعوجاج في الاستدلالات، ذلك أن تحصيل مزيد من المعلومات أو القيام بتصحيح الاستدلالات لا يفيدان مطلقا في رفع هذا التصادم؛ كما لا يرجع إلى ارتباط هذه القيم بذات الإنسان كما تزعم «الذاتية القيمية» ــ حيث إنها تَعدُّ القيم أذواقا ومشاعر خاصة ــ ولا هو يرجع إلى ارتباط هذه القيم بثقافة بعينها

---

(4) نجد من بين الفلاسفة التعدديين:
J.S. MILL, M. WEBER, W. JAMES, I. BERLIN, A. BAIER, R. BRANDT, S. HAMPSHIRE, T. NAGEL, D. NORTON, M. NUSSBAUM, M. OAKESHOTT, J. RAWLS, M STOCKER, P. STRAWSON, Ch. TAYLOR, B. WILLIAMS.

كما تزعم «النسبية القيمية» ــ حيث إنها تجعل كل قيمة متعلقة بسياق ثقافي مخصوص ــ ذلك لأننا قادرون على فهم قِيَم غيرنا وتصوراتهم للحياة الطيبة من دون أن يعني هذا الفهم أننا نوافقهم فيها، بل قد نعترض على هذه القيم الأجنبية عنا ونرفضها مع وجود تفهمنا لها[5]؛ وإنما يرجع هذا التصادم إلى كون العلاقة بين القيم تتصف بصفتين أساسيتين، وهما: «التغاير» و«التباين».

أ. **التغاير**: المراد بـ«التغاير»[6] أن القيمتين المتصادمتين لا تقبلان مقايسةً أو مقارنة إحداهما بالأخرى، وذلك للأسباب التالية: إما لأنه لا توجد أية **قيمة عليا** ــ كالسعادة ــ يمكن أن تتفرَّع عليها هاتان القيمتان أو يجري ترتيبُهما بحسبها؛ وإما لأنه لا يوجد **وسيط أو وسيلة** ــ كاللذة ــ يمكن أن تقدَّر أو توزن بها هاتان القيمتان؛ وإما لأنه لا يوجد **مبدأ عام** يمكن أن يؤخذ به أو **قاعدة مقررة** يمكن اتباعها للخروج من هذا التصادم[7]؛ ومثال القيمتين المتغايرتين: «المعرفة» و«الرحمة»، فلا يمكن أن نقيس إحداهما على الأخرى، ولا أن نقارن بينهما على أساس معيار مشترك بينهما، فضلا عن أن الزيادة في إحداهما لا يجعلها بالضرورة أفضل من الأخرى ولا دونها أفضلية وإن كان يجوز أن توجد قيمة ثالثة تفضل الواحدة ولا تفضل الأخرى.

ب. **التباين**: المراد بـ«التباين» معنيان: أحدهما **التباين المنطقي**، ومقتضاه أن مدلول إحدى القيمتين المتصادمتين لا يمكن أن يجتمع في العقل مع مدلول القيمة الأخرى، بحيث إذا تُصوِّر تحقُّق إحداهما، امتنع تصور تحقُّق الثانية؛ ومثال القيمتين المتباينتين منطقيا: «العدل» و«العفو»؛ والمعنى الثاني **التباين التطبيقي**، ويحصل بين قيمتين متوافقتين منطقيا، لكن يوجد بينهما تباين عرضي ناتج عن أسباب عملية تتعلق بظروف مخصوصة أو بأحوال هذا العالم؛ ومثال التباين التطبيقي: «الحياة الزوجية الهنيئة» و«حياة التفرغ للعلم»، فليس بين الأمرين تباين منطقي، ولكن يجوز أن يتباينا عند بعض طالبي العلم.

---

(5) انظر

C. J. McNIGHT: «Pluralism, Realism and Truth», in D. ARCHARD: **Philosophy and Pluralism**, p. 89.

(6) نستعمل لفظ «التغاير» هنا في مقابل المصطلح الأجنبي: Incommensurability (المقابل الحرفي هو «عدم قابلية المقايسة»).

(7) انظر

J. KEKES: **The Morality of Pluralism**, p. 21-22, p. 56.

وبهذا، يتبين أن هاتين الصفتين: «التغاير» و«التباين» متمايزتان فيما بينهما، فلا يصح أن كل تغاير تباين، فقد تكون القيمتان متغايرتين فيما بينهما من غير أن يمتنع تواجدهما معا في حياة الفرد، إذ يكفي أن يتوسع تصوره للحياة الطبية بحيث يجعلها تشمل هاتين القيمتين معا؛ كما لا يصح أن كل تباين تغاير، فقد تكون القيمتان متباينتين مع إمكان المقارنة بينهما، بل القاعدة المقررة هو حصول التباين في المتجانسات والمتقارنات؛ فإذن **التعددية القيمية تدَّعي أن الحياة الطيبة تواجه قيما متعددة متغايرة ومتباينة**.

2. ظروف التعددية القيمية

بعد أن تم التعريف بالخصائص العامة للتعددية القيمية بوصفها مذهبا فلسفيا متميزا، فإننا نحتاج إلى بيان **الظروف الموضوعية** التي ارتبطت بهذا المذهب وكذا **النتائج المختلفة** التي ترتَّبت على هذا الارتباط؛ ونحصي من هذه الظروف ثلاثة:

1.2. ظرف حداثي: «عقلنة» أو «تعقيل العالم»

يرى عالِم الاجتماع الألماني الشهير «ماكس فيبر» أنه، بفضل فعل العقلنة ــ أو إن شئتَ قلت «فعل الترشيد» ــ الذي اختص به مطلعُ عهد الحداثة، استطاع الإنسان أن يَخرج من **عالم مسحور**[8] ــ أي عالم تسود فيه آلهة كثيرة تَخْفى مقاصدها عن الإنسان وتتدخل في حياته ومصيره ــ إلى **عالم بصير** لا سِحرَ فيه، أي عالم خال من كل مقصدية متعالية خفية؛ فقد أصبح الإنسان الحديث قادرا على معرفة العالم والتنبؤ بأحواله وإخضاعه لغاياته؛ لكن، مع اتساع واشتداد هذه العقلنة من جهة واضمحلالِ أثر التوحيد الذي جاء به الدين المسيحي من جهة ثانية، شرعت الآلهة القديمة ــ على حد تعبير «فيبر» ــ «تَخرج من قبورها لِتهيمن على حياتنا من جديد وتستأنف صراعاتها الخالدة»، قاصدا بذلك أن الإنسان استبدل بتعدد الآلهة تعددا للقيم، فتكلم بهذا الصدد عن **«شِرْك القيم»** و**«حرب الآلهة»**[9].

---

(8) بتعبير «Max WEBER»: «Die Entzauberung der Welt» (أو بالفرنسية: «Désenchantement du monde»)، ويمكن أن نستعمل لأداء هذا المعنى التعبير التالي: «تبصير العالم» في مقابل «تسحير العالم» (أو بالفرنسية: «Enchantement du monde»)،.

(9) المقابلان الفرنسيان: «Polythéisme des valeurs» و«Guerre des dieux».

يلزم من هذا أن تَقدُّم العقل، بَدَل أن يُفضي إلى تَمَكُّنه، أفضى، على العكس من ذلك، إلى **تسيُّبه**، وأن انتصار العقلانية، بدَل أن يصحبه ازدهارها، صَحبه على خلاف ذلك، **انحلالها؛ وتمثل هذا التسيُّب أو الانحلال في ظهور قيم متعددة يصادم بعضها بعضا**؛ ولا تهمنا هنا هذه المفارقة بعينها بقدر ما يهمنا السبب الذي كان من ورائها، وهو أن الغلو في العقلنة أدى إلى التعارض بين عقل الإنسان ودين التوحيد، ومن ثَمَّ أدى إلى السقوط في شرك جديد، هو شرك القيم.

وهكذا، يظهر أن **عقلنة العالم التي اقترنت بتعددية القيم قامت على مبدإ التعارض بين العقل والدين، وأفضى هذا التعارض إلى التسيُّب العقلي**.

2.2. ظرف إيديولوجي: «تمكُّن اللبيرالية»

معلوم أن «اللبيرالية» إجمالا هي الفكرانية السياسية التي تطالب بمجال واسع لممارسة الأفراد لحرياتهم دون تدخل بعضهم في أفعال البعض وكذا لتحقيقِ تصوراتهم للحياة الطيبة دون تدخُّل الدولة فيها إلا بما يحفظ هذه الحريات؛ لهذا، لجأ المنظرون «اللبيراليون» إلى التفريق بين ما يسمونه بـ«القيم الجوهرية» ــ وهي تتعلق بتصورات الأفراد للحياة الطيبة الخاصة بهم ــ وبين ما يسمونه بـ«القيم الإجرائية» ــ وهي قيم عامة تُنظّم تحصيل هذه القيم الجوهرية؛ ثم جعلوا دور الدولة ينحصر في تحديد هذه القيم الإجرائية العامة؛ وهذا يعني أن «اللبيرالية» تفرِّق بين الجانب السياسي الذي تنهض به الدولة ــ وتمثِّله في الغالب مبادئ الحق والعدل ــ وبين الجانب الأخلاقي الذي يستقل به الأفراد ويختلف باختلافهم ــ وتمثله مبادئ الدين والخير؛ ومن هنا، تكون «اللبيرالية» هي الفكرانية السياسية التي احتضنت التعددية القيمية احتضانا يقوِّيه كونها تنبذ كل تأسيس لمبادئ التجمع السياسي على مقصد غيبي للعالم كما ينبذه مظهر العقلنة الذي تجلت به الحداثة.

لكن نجد بين «اللبيراليين» مَن يسعى إلى التفريق بين التعددية و«اللبيرالية»، محتجا بكون التعددية لا ترجِّح قيمة مخصوصة على غيرها في حالة التصادم، بينما «اللبيرالية»، في هذه الحالة، تُرجِّح القيم «اللبيرالية» كالحرية والمساواة والعدل على ما عداها[10]؛ والصواب أن في التعددية القيمية ترجيحا كما في «اللبيرالية» ترجيح، فإن

---

(10) انظر KEKES نفس المصدر ص. 199-203 وأيضا
Ch. LARMORE: **The Morals of Modernity**, p. 167.

كانت التعددية لا ترجِّح بإطلاق قيما مخصوصة على غيرها كما تفعل «اللبيرالية»، فإنها تُرجِّحها بالنسبة لظروف مخصوصة، إضافةً إلى كونها تميِّز بين القيم الأولية والقيم الثانوية كما تميز اللبيرالية بين القيم اللبيرالية وغيرها(11).

ولا تكتفي «اللبيرالية» بالفصل بين السياسة والأخلاق، بل تتجاوز ذلك إلى جعل الجانب السياسي مقدَّما على الجانب الأخلاقي وإلى حصره في القيم «اللبيرالية» كالحرية والمساواة والعدل وحدها(12)، مغالية في التمسك بها إلى حد التسلط على الشعوب باسمها.

وبهذا، يتبدى أن **«اللبيرالية» التي اقترنت بالتعددية القيمية قامت على مبدإ التعارض بين السياسة والأخلاق، وأدى هذا التعارض إلى التسلط السياسي.**

2. 3. ظرف ستراتيجي: «صِدام الحضارات»

معلوم أن مفهوم «صِدام الحضارات» الذي اشتهر به «سموئيل هانتجتون» مفهوم مزدوج: توصيفي وتوجيهي في آن واحد، إذ لا يكتفي صاحبه بوصف المجموعات الحضارية الثمانية التي يحتضنها العالم، تاريخا وواقعا، بل أيضا يحدد الخطط التي ينبغي أن تتبعها هذه المجموعات في التعامل بعضها مع بعض؛ وهذا التعامل هو بدوره مزدوج: **تصارعي وتعايشي** في آن واحد، إذ لا يكتفي هذا المؤلف بأن يبحث مختلف مظاهر وأسباب التنازع بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات وأن يعالج احتمالات دخولها في الحروب بعضها مع بعض، بل أيضا يوضِّح مسلكين متعارضين للتواجد أو على الأقل للتهادن بينها، هما: «مسلك حفظ الهيمنة الغربية» و«مسلك حفظ التعددية الثقافية»، وإن كانت تترجَّح عنده فائدة المسلك الثاني.

ويتميز مفهوم «الصِّدام» عن نظائره من مفاهيم المواجهة مثل «النزاع» و«الصراع» من جانب معين؛ فإذا كان «النزاع» يغلب عليه الطابع السياسي و«الصراعُ» يطغى عليه الطابع الاقتصادي، فإن «الصدام» يختص باعتماد العنصر الثقافي وتقديمه على العنصرين الآخرين: السياسية والاقتصاد؛ ولا شيء أدعى اليوم إلى الصِّدام من اعتقاد الغرب الراسخ بشمولية ثقافته وحضارته، وقد ساقه هذا الاعتقاد إلى التطرُّف البالغ في

(11) KEKES نفس المصدر ص. 18 وص. 211–217.

(12) انظر KEKES نفس المصدر ص. 199–203 وأيضا

Ch. LARMORE: **The Morals of Modernity**, p. 167.

تفضيل قِيَمه ومؤسساته وممارساته، مدَّعيا أن ثقافته نمط في الفكر ليس في الأنماط الفكرية أنور منه ولا أعقل ولا أحدث، ومستنفرا كل وسائله لحمل شعوب العالم على الأخذ بها، على تعارضها مع بعض قيم ومؤسسات وممارسات هذه الشعوب،[13]؛ والواقع أن هذا التطرف البعيد ناتج عن المطابقة الباطلة بين الثقافة التي هي نتاج يختلف باختلاف الأمم وبين القيم الأخلاقية التي تضمَّنتها الثقافة والتي قد لا تختلف في جزء منها باختلاف هذه الأمم[14].

ومن هنا، يتضح أن صِدام الحضارات الذي **اقترن بالتعددية القيمية قام على مبدإ التطابق بين الثقافة والأخلاق، وأدى هذا التطابق إلى التطرف الثقافي.**

3. طرق التعامل مع صِدام القيم

بناء على هذه المبادئ الثلاثة، وهي: «مبدأ التعارض بين العقلي والديني» الذي نشأ عن الظرف الحداثي من ظروف «تعددية القيم» و«مبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي» الذي نشأ عن ظرفها «الإيديولوجي» و«مبدأ التطابق بين الثقافي والأخلاقي» الذي نشأ عن ظرفها «السّتْراتيجي»، ننظر الآن في الطرق التي تعامل بها «اللبيراليون» مع ظاهرة تصادم القيم، وهي أربع: «التقرير» و«التدليل» و«التفريق» و«التجميع».

3.1. طريق التقرير

ذهب «ماكس فيبر»[15] وكذا الفيلسوف الإنجليزي ذو الأصل الليتواني، «أشْعِيا برلين»[16] إلى أن تصادم القيم صفة لا تنفك أبدا عن الحياة الإنسانية، إلا أنهما اختلفا في موقفهما منه وتحديد أسبابه.

أما «فيبر»، فيبدو أنه يَعُدُّ هذا التصادم صفة سلبية، إذ يرى أن العقلانية الحديثة في مواجهتها لواقع الحياة الداخلية والخارجية أفضت إلى ظهور رؤى متصادمة وقيم

---

(13) انظر

S. P. HUNTINGTON: **Le choc des civilisations**, p. 343-344.

(14) نفس المصدر ص. 353.

(15) انظر

M. WEBER: «Le métier et la vocation de savant», in **Le savant et le politique**, trad. J. FREUND, Plon, Paris, 1959.

(16) انظر

I. BERLIN: **Eloge de la liberté**; وأيضا **Le bois tordu de l'humanité**.

متباينة أشبه في تعددها بـ«تعدد الآلهة»؛ ولا يمكن أن تتحقق هذه الرؤى والقيم إلا بحصول صراع بينها أشبه بـ«حرب الآلهة»، لأن كل واحدة من هذه الرؤى والقيم مقدسة لدى صاحبها، ولأنه لا سبيل إلى الاستدلال على أن إحدى القيم المتصادمة أفضل وأوْلى بالاختيار من الأخرى[17].

وأما «برلين»، فإنه يَعدُّ هذا التصادم القيمي صفة إيجابية، إذ يرى أن القيم التي تسعى إليها المجتمعات المختلفة خلال فترات مختلفة أو تسعى إليها الجماعات المختلفة داخل المجتمع الواحد أو يسعى إليها الأفراد داخل الجماعة الواحدة متعددة ومتباينة فيما بينها، ولا سبيل إلى التوفيق بينها بأي وجه من الوجوه ولو أنها كلَّها معان موضوعية وأساسية[18]؛ ولكن يبقى أن العالَم الذي يقوم به التعدد يكون أغنى وأنفع من العالم الذي لا تعدد فيه، إذ يفتح الباب لإمكانات مختلفة للسلوك في الحياة ويزيد في نطاق الحرية والتصرف.

ولما اعتبر «فيبر» و«برلين» أن هذا التصادم في القيم لا يمكن دفعه، لاستحالة الاستدلال على هذه القيم بالنسبة للأول، ولاستحالة التوفيق بينها بالنسبة للثاني، فقد ادَّعيا أن الإرادة وحدها هي التي تقرِّر أيا من القيمتين يصلح لأن يكون موضع التحقيق، بمعنى أنه لا مفر من أن نختار إحداهما على وجه التحكُّم، وهو الاختيار الذي نشعر معه بالحسرة عما فاتنا من ترك القيمة الأخرى؛ وهكذا، فإن الطريق الذي أخذ به «فيبر» و«برلين» في التعامل مع التصادم القيمي ليس التعليل العقلي، وإنما هو **التقرير الإرادي**.

وحينئذ، يتبين كيف أن التعارض الذي أقامته عقلنة العالم بين العقل والدين فتح الطريق لهذا المسلك التقريري في التعامل مع تصادم القيم، حيث أتاح لصاحبيه: «فيبر» و«برلين» فرصة صرف المتعارضين معا: العقل والدين، إذ أبَيا الاستناد في اختيار هذه القيمة أو تلك إلى أي دليل عقلي أو أية بيِّنة دينية.

---

(17) انظر

S. MENDUS: «Tragedy, Moral Conflict and Liberalism», in D. ARCHARD: **Philosophy and Pluralism**, p. 191.

(18) انظر

I. BERLIN: **Le bois tordu de l'humanité**, p. 88.

2.3. طريق التدليل

لقد أراد الفيلسوفان الألمانيان: «يورغن هابرماس»[19] و«كارل أوتو آبل»[20] من الجيل الثاني لمدرسة «فرانكفورت» النقدية أن يسلكا في معالجة تصادم القيم طريقا يضاد طريق التقرير الذي أخذ به «فيبر» و«برلين»، أي طريقا ينبني على التدليل العقلي، إلا أنهما قرَّرا أن يكون تدليلا من نوع خاص؛ فينبغي أن لا يكون من فعل العقل التأملي المنكفئ على الذات، وإنما من فعل **العقل التواصلي** المنفتح على الجماعة، ولا أن يستند إلى عقلانية كيانية تزعم مطابقة الواقع في جوهره، وإنما إلى **عقلانية إجرائية** تكتفي بتحديد القواعد التي يصحُّ بها المطلوب؛ وبناء على مقتضى هذا العقل التواصلي الإجرائي، يتوجب تحديد شروط الصحة التي يجب أن يستوفيها الحكم القيمي، هذه الشروط التي أجملها «هابرماس» في مبدأين اثنين :

أحدهما **مبدأ التعميم**[21]؛ ومقتضاه أن الحكم القيمي لا يصح إلا إذا كان كل ما يَنتُج من تطبيقه العام ــ قضاءً لمصالح كل واحد ــ مقبولا عند جميع الأشخاص المعنيين، بمعنى أنه **لا صحة للحكم القيمي بغير إجماع**.

والثاني **مبدأ المناظرة**؛ ومقتضاه أن الحكم القيمي لا يصح إلا إذا اتفق على صحته جميع الأشخاص المعنيين بوصفهم متناظرين، بمعنى أنه **لا صحة للحكم القيمي من غير مناظرة**.

ومن ثَمَّ، يظهر أن المناظرة حوار يختص بكون المتحاورين يقيمون الأدلة العقلية على صحة الأحكام القيمية، أي يختص بما يمكن أن نسميه بـ«التدليل التصحيحي الجماعي»[22]، إذ يستهدف استعادة التفاهم والإجماع بواسطة الأدلة كلما حصل التنازع بصدد هذا الحكم القيمي أو ذاك حتى ولو دعا ذلك إلى معاودة هذا الحوار مرات عدة، بل مواصلته إلى غير ما نهاية.

لكن «آبَل» يرى أن هذا التدليل التصحيحي يبقى فيه شيء من التقريرية، حيث إنه يقف عند التدليل على صحة الأحكام القيمية ــ أو باصطلاحنا عند تصحيحها ــ ولا

---

(19) Jürgen HABERMAS

(20) Karl Otto APEL

(21) أو مبدأ الشمول (المقابل الفرنسي: «Le principe de l'universalisation»)

(22) واضح أن لفظ «التصحيح» هنا ليس معناه «التصويب» أو «التقويم» كما في قولنا: «تصحيح الخطأ»، وإنما معناه «إثبات الصحة» كما في قولنا: «الدليل الذي يصح به الحكم»

يجاوزه إلى التدليل على صحة مبدإ التعميم نفسه الذي تنبني عليه هذه الأحكام ــ أو قل تصحيحه ــ بل إنه يقرر صحة هذا المبدإ تقريرا؛ والحال أن دفع التصادم القيمي لا يحصل إلا بتصحيح هذا المبدإ الذي يقضي باتفاق جميع العقلاء؛ ويتخذ هذا التصحيح عنده شكل **تأسيس آخِر** (بكسر الخاء)؛ وتوضيح ذلك أنه بيَّن كيف أن كل مناظرة، أيا كانت، تنطوي على **شروط تعاملية أو تداولية كلية مختلفة**؛ منها، على سبيل المثال، أنه يجب أن أعامل محاوري على أنه مساو لي في حق التدليل وأن أفترض أنه يَصدُقني القولَ كما أصدُقه وأن أتعاون معه على الظفر بالصواب كما يجب أن لا نصف بالصحة إلا الحكم الذي يحظى باتفاق لا يُستثنى منه أي واحد؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يقع المنازع في أي شرط من هذه الشروط التعاملية في مناقضة نفسه، لأنه لا يمكن أن ينازِع فيه إلا بالتوسل به؛ ومبدأ التعميم هو واحد من هذه الشروط التداولية الملزمة، فيكون المعترض على هذا المبدإ متناقضا مع ذاته، إذ اعتراضه عليه هو في نهاية المطاف إقرار به كما إذا قال القائل: «أَطلُبُ أن يقر الجميع بصحة الدليل الآتي: لا يحتاج المستدل إلى إقرار الجميع بصحة القواعد التداولية والتواصلية للتدليل، أي الإقرار بأنها تفضي إلى الإجماع»[23] أو باختصار، «أَطلُبُ أن يقع الإجماع على عدم صحة الإجماع»، وهذا القول في غاية التناقض؛ يترتب على هذا التأسيس الآخِر أن الشروط التفاعلية التي تقوم عليها المناظرة هي بمنزلة جملة من **القيم الكلية**، أي قيم يأخذ بها المتناظرون في كل المجتمعات.

وحاصل ما تقدم أن تعامل «هابرماس» و«آبَل» مع التصادم القيمي عبارة عن ممارسة التدليل على رتبتين متفاوتتين: تدليل تصحيحي (أو باختصار تصحيح) وتدليل تأسيسي (أو باختصار تأسيس).

أما التدليل التصحيحي الذي يأخذ به «هابرماس»، فإنه يُخرج معايير التصحيح من دائرة التصادم، على اعتبار أن هذه المعايير هي عبارة عن حدوس أخلاقية مقرَّرة في الممارسة التواصلية اليومية كما هو مقرَّر فيها أن تسوية النزاعات بواسطة الأدلة خير من تسويتها بواسطة العنف؛ والتصادم لا يقع إلا في القيم التي هي دون هذه المعايير العامة والتي نحتكم في صحتها إلى هذه المعايير نفسها.

وأما التدليل التأسيسي الذي يأخذ به «آبل»، فإنه لا يَستثني معايير التصحيح من

---

(23) انظر:

APEL: «Ethique de la discussion : sa portée, ses limites», p. 157.

التصادم نفسها ما لم تتم إقامتها على أساسٍ آخِر (بكسر الخاء)، لأنها بدونه تبقى مجردَ تحكُّمات أو تقريرات، وهذا الأساس الآخِر يتجلى في تناقضِ مَن يعارضها مع نفسه، لأنها تشكل مقتضيات دليله عينه؛ ويُستفاد من هذا أن الأساس المطلوب إنما هو في نهاية المطاف «العقل» أو «العقلانية»؛ وعندئذ، يمكن أن ينغلق باب التصادم في القيم؛ غير أن «هابرماس» لم ير في هذا التأسيس إلا تخلِّيا عن العقل التواصلي الإجماعي ونكوصا إلى العقل التأملي المجرد الذي جعلا ــ هو وآبَل ــ من نبذه منطلقا لمذهبهما في مواجهة التصادم القيمي[24].

وحينئذ، يتبين كيف أن التعارض الذي أقامته عقلنة العالم بين العقل والدين فتح الطريق لهذا التوجه التدليلي في التعامل مع تصادم القيم، حيث أتاح لصاحبيه: «هابرماس» و«آبَل» فرصة **حفظ أحد الطرفين المتعارضين، وهو العقل، وصرف الثاني، وهو الدين**؛ إذ كلاهما استند إلى العقل وترك الاستناد إلى الدين؛ واتخذ هذا الحفظ للعقل صورتين اثنتين، إحداهما **صورة نسبية** تمثلت في قبول قيم مجتمعية من غير نقد كما فعل «هابرماس»؛ والثانية، **صورة مطلقة** تمثَّلت في استبدال «التدليل على العقل» مكان «الإيمان بالعقل» كما عند «آبَل».

3.3. طريق التفريق

يرى الفيلسوف الأمريكي «جون رُولز» أن التعددية واقع ملحوظ في المجتمع «اللبيرالي»، وذلك لصعوبات الحكم على الأشياء بسبب غموض المفاهيم الأساسية واختلاف الاعتبارات وخصوصية التجارب وتفاوت التقديرات وعسر الاختيارات[25]؛ كما يرى أن رفع التصادم القيمي الناتج عن هذه التعددية ينبغي أن يكون بطريق التفريق، فيؤكد أيما تأكيد على الفَرْق بين الدائرة العمومية والدائرة الخصوصية من حياة المرء، ويجعل الدائرة العمومية تختص بجملة من القيم التي ينبغي أن يشترك فيها كل أفراد المجتمع، وهي القيم التي تدخل في نطاق العدل، بينما يجعل الدائرة الخصوصية تتضمن القيم التي يختص بها كل فرد فرد والتي تحدد تصوره للحياة الطيبة، وهي القيم التي تدخل في نطاق الخير، بحيث لا تتعدد القيم إلا في هذه الدائرة الثانية وحدها.

---

(24) انظر:

S. MESURE & RENAUT A.: **La guerre des dieux**, p. 191.

(25) انظر:

J. RAWLS: **Libéralisme politique**, traduit par C. AUDARD, p. 85-86.

وحتى يستدل «رولز» على هذا التفريق بين دائرة العام التي تحتضن مبادئ العدل ودائرة الخاص التي تحتضن تصورات الحياة الطيبة، يلجأ إلى **تخيُّل حالة تجرُّدٍ أصلية**، حالة ضُرب فيها حجاب بين الناس وبين معرفة كثير من أحوالهم ومصالحهم وأوضاعهم وأدوارهم، حتى لا تؤثر هذه الأعراض والحيثيات في ما يقررونه ويُجمِعون عليه[26]؛ ولما كانوا يحتاجون إلى أن يتوزَّعوا فيما بينهم مواردَ محدودة، فقد اهتدوا، بفضل هذا التجرد، إلى صوغ مبدأين ينظمان هذا التوزيع على أعدل وجه.

يقضي المبدأ الأول بأن **لكل شخص الحق في التمتع بأكبر قدر من الحريات الأساسية موافقٍ للقدر الذي يتمتع به غيره.**

ويقضي المبدأ الثاني **بأن الفروق الاجتماعية والسياسية تتعلق بوظائف وأوضاع متاحةٍ للجميع في ظل تساوي الفرص كما يقضي بأن هذه الفروق تُحقّق أكبر فائدة للفئات المحرومة من المجتمع.**

وبناء على هذا التفريق بين القيم المقارنة للعدل والقيم المقارنة للحياة الطيبة أو الخيِّرة، استطاع «رولز» أن يحصر التعدد في دائرة الخير ويخرجه من دائرة العدل؛ فلكل واحد تصوره الخاص للخير، لكن الجميع يشترك في مبادئ العدل؛ واشتراكُهم في هذه المبادئ الإجرائية من شأنه أن يضع قيودا على تصوراتهم الخاصة للخير، فيجعل التعددية الناتجة عنها، على حد تعبير «رولز»، **تعددية معقولة**؛ وكل تصور للخير يَخرج عن هذه المبادئ يُعَدّ تصورا غير معقول.

ومن ثَمَّ، يتضح أن طريق التفريق الذي سلكه «رولز» يتطابق مع التعارض الذي أقامته «الفكرانية الليبرالية» بين السياسة والأخلاق ـــ مع العلم بأنه يُعدُّ من أكبر منظريها الذين سعوا إلى تجديد بنائها؛ فالعدل، ما دام نطاقه عاما، فهو شأن سياسي، في حين أن الخير، ما دام نطاقه خاصا، فهو شأن أخلاقي؛ ولما كان التعارض بين السياسي والخلقي يحتمل وجهين في الترتيب: «تقديم السياسي على الأخلاقي» و«تقديم الأخلاقي على السياسي»، أخذ «رولز» بالوجه الأول، فجعل العدل متقدما في الرتبة على الخير تَقدُّم الشرط على المشروط، إذ لولا العدل لما كان ثمة خير كما جعله متقدما في الشرف عليه تَقدُّم الفاضل على المفضول، إذ العدل هو أم الفضائل على الإطلاق.

---

(26) واضح أن «رولز» هنا يجدّد صياغة «نظرية العقد الاجتماعي» التي أخذ بها «هوبز» و«روسو» و«كانط» من قبل.

4.3. طريق التجميع

سلك الفيلسوف الأمريكي «ميكائيل وُلْتزر» في مجابهة تصادم القيم طريقا يضاد طريق التفريق الذي أخذ به «رولز»، أي طريقا ينبني على التجميع بين الجانب السياسي والجانب الأخلاقي، مبينا كيف أن التعددية تعرِض لكل القيم، كائنة ما كانت؛ ولذا، لا يمكن استثناء العدل منها كما فعل«رولز»؛ فالعدل هو نفسه دوائر متعددة، إذ أن مبادئ التوزيع التي يقوم عليها تختلف باختلاف الخيرات التي لا تنفصل عن سياقها الاجتماعي ولا عن دلالاتها بالنسبة لأهل هذا السياق، بل إن الخير الواحد قد يتم توزيعه على وجوه متعددة في سياقات مختلفة بحسب فَهْم من يعنيهم شأنه[27]؛ وإذا كان الأمر كذلك، بَطَل مسلك التفريق بين العدل والخير الذي سلكه «رولز»، وَوَجب الجمع بين القيم الكلية المشتركة والقيم الجزئية المخصَّصة، إلا أن هذا الجمع، كما يراه «ولتزر»، ليس إشراف القيمة الكلية على القيمة الجزئية[28] ــ أو قل «جمعا من فوق» ــ ولا هو تأسيس القيمة الجزئية على القيمة الكل ــ أو قل «جمعا من تحت» ــ وإنما هو دخول الجزء في الكل أو، بتعبيره، «دخول الحد الأدنى في الحد الأقصى» أو «انطواء اللطيف في الكثيف»[29].

وتوضيح ذلك أن القيم الأخلاقية المشتركة ليست معاني سابقة ومدرَكة ابتداءً لجميع الناس، ثم يعملون على إلباسها لباسا اجتماعيا وتاريخيا يخص أقوامهم، فيختلفون فيما بينهم كما لو كانت هذه المعاني ابتداءً لطيفةً ــ أو دنيا ــ ثم تصير انتهاءً معاني كثيفة ــ أو قصوى ــ وإنما هي، على الحقيقة، تبتدئ كثيفةً ــ أو قصوى ــ إذ تكون أصلا مندمجة في اللغة الأخلاقية لقوم مخصوصين؛ فالكثافةُ تأتي بالذات من هذا الاندماج الخاص؛ لكن على الرغم من قوة هذا الاندماج، يجوز أن تأتي ظروف خاصة كالأزمات الاجتماعية والمواجهات السياسية، فتتجلّى فيها هذه المعاني في كامل لطفها، فيشترك الناس جميعا في تبيّنها، أيا كانت خصوصية لغتهم الأخلاقية؛ ومثال ذلك أننا لو شاهدنا مسيرة لجمهور غير جمهورنا يحمل لافتات كُتِب على بعضها كلمة

---

(27) انظر

M. WALZER: **Sphères de justice**, traduit par P. ENGEL.

(28) انظر:

M. WALZER: **Pluralisme et démocratie**, p. 83-110.

(29) انظر:

M. WALZER: **Thick and Thin.**

«العدل» وعلى بعضها الآخر كلمة «الحق»، لهممنا بالسير معهم واندفعنا في مساندتهم، فهماً لمرادهم واعترافا بالقيم التي يتظاهرون من أجلها ولو أننا لا نشاركُهم ثقافتهم، وما ذاك إلا لأن مرادهم بهذه الكلمات ليس النظرياتِ الأخلاقية التي تدور على هذه القيم في ثقافتهم، وإلا كنا قد ترددنا في الاشتراك في مسيرتهم، وإنما معانيَ بسيطة ومباشرة ومتكررة تجمعنا إليهم.

وعلى الجملة، فإن للقيم الأخلاقية وجهين اثنين: أحدهما **وجه كثيف** يخص كل أمة على حدة لتعلقه بثقافتها وتاريخها، وبفضله تتعدد هذه القيم؛ والثاني **وجه لطيف** يشترك فيه أفراد الإنسانية جميعا، ولا ينكشف لهم إلا من خلال الأحداث ذات البال ـ أو قل الابتلاءات ـ التي تقع لهذه الأمة أو تلك، وبفضله تتوحد هذه القيم؛ وعلى هذا، يكون طريق «ولتزر» في التعامل مع التصادم القيمي هو المزاوجة بين المختص والمشترك، بحيث تكون القيم مشتركة إنسانيا، مختصة اجتماعيا، والمشترك الإنساني منها لا يُشرِف على المختص الاجتماعي ولا يؤسِّسه.

وعندئذ، يتبيَّن أن التجميع الذي اختاره «ولتزر» طريقا للتعامل مع التصادم القيمي يزدوج بنوعٍ من التفريق، ذلك أن الجانب الأخلاقي المشترك، ولو أنه لا ينفك عن الجانب الأخلاقي المختص تحقيقا أو واقعيا، وأنه لا سبيل إلى وضع لغة كلية تصوغه وتنقله، فإنه يقبل أن ينفك عنه **تقديرا** أو **افتراضا**، لأن مشاركة الغير في معانيه الأخلاقية ثابتة ولا غبار عليها، على خصوصية ثقافته؛ أو قل، بإيجاز، إن الجانبين: المشترك والمختص مجتمعان على وجه الحقيقة مفترقان على وجه الاعتبار؛ لذلك، لا نعجب أن يَرجع صاحب **صدام الحضارات** في إقامة التعارض بين الثقافة والأخلاق إلى «ولتزر» بالذات، مؤكدا على أن هناك ثوابت أخلاقية واستعدادات معنوية كلية في كل الثقافات، وأنها هي التي ينبغي أن نطلبها بدل أن ندافع عن خصائص ثقافة بعينها، زاعمين أنها خصائص كلية، تعميما لِما حقيقته الخصوصية[30].

4 . تقويم التعددية القيمية

لقد فرغنا من الكلام في الصفات التي تختص بها التعددية القيمية وفي الظروفِ التي لابَستها وكذا في طرق التعامل مع التصادم الناتج عنها؛ والآن نمضي إلى عرض

(30) انظر:

S. P. HUNTINGTON: **Le choc des civilisations**, p. 353.

هذا المذهب التعددي على محك النقد الإيماني، وذلك انطلاقا من الخصوصية الإيمانية التي هي أحد ركني جواب الأمة المسلمة عن أسئلة الزمان والتي تجعل النظر في الآيات المختلفة ــ أو قل العقل الملكوتي ــ أصلا في إيمان المسلم، مع ثبوت أن هذه الخصوصية تلزم منها كونية العقل الملكوتي.

فقد رأينا كيف أن هذا المذهب التعددي القيمي، بمقتضى ظروفه، ينبني على مبادئ ثلاثة، وهي: «مبدأ التعارض بين العقلي والديني» و«مبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي» و«مبدأ التطابق بين الثقافي والأخلاقي»؛ فيتعيّن أن نوجّه نقدنا الإيماني إلى هذه المبادئ الثلاثة.

1.4. مسلمات النقد الإيماني

ننطلق في هذا النقد للتعددية القيمية من دعاوى ثلاث كنا قد أقمنا الأدلة على بعضها في مواضع عدة[31]، ونكتفي هنا بإنزالها منزلة مسلمات مع توضيح مضامينها:

أولاها، **الأخلاق مستفادة من الدين**[32]؛ توضيح ذلك أنها تدور على الخير والشر؛ والخيرُ والشر قيمتان لا تنشآن من الواقع، لأن الواقع لا ينشئ إلا الواقع، بينما القيمة هي أمر واجب، والواجبُ خلاف الواقع[33]؛ ولا تنشآن من العقل المُلْكي[34]، لأن العقل المُلكي لا ينشئ إلا القانون؛ أما القيمةُ، فهي عبارة عن مثال، والمثالُ خلاف القانون؛ إذ القانون يسبقه الشك وقد يعقبه الخطأ، في حين أن المثال يسبقه اليقين ولا يعقبه إلا الصواب؛ فلا يبقى إلا أن الأخلاق، على الأقل في أصولها، مصدرُها الدين، فيُحدث منها العقل المُلْكي، بواسطة آلياته الاستدلالية، فروعا؛ فيتوهم بعضهم أن الأخلاق كلَّها، أصولا وفروعا، إنما هي من صنع هذا العقل، وليس الأمر كذلك.

---

(31) انظر كتابنا: **سؤال الأخلاق**.

(32) المقصور بـ«الأخلاق» من غير تقييد بصفة هو «مكارم الأخلاق».

(33) نفس المصدر، انظر الفصل الأول.

(34) باصطلاحنا القديم «العقل المجرّد» أو «العقل المستقل» هو اصطلاح أصولي ورد عند الشاطبي في كتاب **الموافقات**، ومعناه «العقل المستقل عن الشرع» ــ وهو ما اصطلحنا عليه بـ«العقل المجرد» ــ في مقابل «العقل المقيد بالشرع» أو «العقل المتبع للشرع»، وهو على ضربين اثنين: «العقل المتبع للشرع في مقاصده» و«العقل المتبع للشرع في مقاصده ووسائله معا»؛ وقد أطلقنا عليهما على التوالي: «العقل المسدد» و«العقل المؤيد».

والثانية، **أن أفعال الإنسان كلها أفعال خُلُقية**؛ توضيح ذلك أن الأفعال المختلفة التي يأتيها الإنسان هي على قسمين كبيرين: أحدهما أفعال تُحقِّق مقاصد خُلُقية **ابتداء** كما إذا صدق الإنسان في قوْلِه أو وَفَى بوعده، وهي التي جرت عادة الاستعمال على تخصيصها باسم «الأخلاق»؛ والقسم الثاني أفعال تحقق مقاصد خُلُقية **انتهاء**؛ وهذا القسم الثاني قد يحتوي هو نفسه على ضربين من الأفعال: أحدهما **أفعال قريبة**، وهي التي يكون لها **ظاهر معنوي** كما إذا صلَّى الإنسان؛ فالصلاة ليست خُلقا ابتداءً، ولكنها تُورِّث خُلُقا، وهو «الكفُّ عن الفحشاء»؛ والضرب الثاني **أفعال بعيدة**، وهي التي يكون **ظاهرها مادي** كما إذا أدى الرجل مالا عن والده؛ فهذا الفعل ليس خُلُقا ابتداءً، ولكنه يورِّث لصاحبه خُلُقا، وهو «البر بالوالد».

والثالثة، **الأخلاق على ضربين**؛ لقد قلنا بأن كل فعل وسيلةٌ تحقِّق مقصدا أو قيمة، إن ابتداءً أو انتهاءً؛ إلا أن هذا المقصد قد يحصُل اليقين ــ أو القطع ــ في نفعه أو لا يحصل، كما أن هذه الوسيلة قد يحصل اليقين في نجوعها أو لا يحصل، فتختلف الأخلاق باختلاف حظها من اليقين في نفع المقاصد ونجوع الوسائل؛ فهناك إذن الأخلاق الحاصلة بطريق **العمل التعاوني** ــ أو قل «**أخلاق التعاون**» أو «**الأخلاق التعاونية**» ــ وهي التي لا يحصل اليقين في نفع مقاصدها ولا في نجوع وسائلها، أي أنها ظنية النفع في المقاصد وظنية النجوع في الوسائل، وذلك لأن التعاون بين الأمم ــ كما سلَف ــ قد يكون على المنكر كما قد يكون على المعروف؛ وهناك أيضا الأخلاق الحاصلة بطريق **العمل التعارفي** ـ أو قل **أخلاق التعارف** أو **الأخلاق التعارفية** ــ وهي التي، على خلاف الأولى، يحصل اليقين في نفع مقاصدها أو في نجوع وسائلها، وذلك لأن التعارف ــ كما سلَف ــ لا يكون إلا تعاونا على المعروف؛ وكل معروف يحفظ التخلق المكتسَب أو يزيد فيه درجة، وكل تخلُّق كريم ــ كما أسلفنا ــ لا بد أن يحمل أسبابا إيمانية، سواء أَعلمت بها الأمة أم لم تعلم، وسواء أاعترفَت بها أم لم تعترف[35].

والرابعة، **الثقافة على ضربين**: لقد اختلفت تعريفات «الثقافة» وكثر الخوض فيها، وليس هذا موضع تفصيل ذلك؛ وإنما نكتفي بالإشارة إلى أنه بالإمكان استعمال لفظ «الثقافة» بوجه يختلف عن المعنى الذي يُستعمَل به لفظ «الحضارة»؛ فنجعل **الثقافة**

---

(35) تدخل «أخلاق التعاون» في ما سميناه بكتابنا: **سؤال الأخلاق** باسم «الأخلاق المجردة»؛ أما أخلاق التعارف، فتشمل «الأخلاق المسدَّدة» و«الأخلاق المؤيَّدة» معا.

عبارة عن **مجموعة القيم والمبادئ المعنوية التي تختص بها الأمة** ، في حين نجعل **الحضارة** عبارة عن **مجموعة الوقائع العمرانية المادية التي تختص بها هذه الأمة**[36]؛ وبناء على هذا التعريف الإجمالي للثقافة، تكون هناك **الثقافة المنفصلة** ــ أو قل **ثقافة الانفصال** أو **الثقافة الانفصالية** ــ وهي التي تَضمُّ القيم التي تمَّ فصلُها عن الآيات في الوجود أو عن الفطرة في الإنسان؛ وحتى إذا أُلحقت بها قِيَمٌ مازالت تحمل آثار هذه الصلة الأصلية، فإن باقي القيم داخل هذه الثقافة، بالنظر إلى رسوخه في الانفصال، لا ينفك يعمل على أن ينقل إليها وصفه الانفصالي، فتفقد تدريجيا هذه الآثار الأصلية؛ كما تكون هناك **الثقافة المتصلة**، ــ أو قل **ثقافة الاتصال** أو **الثقافة الاتصالية** ــ وهي التي تضمُّ القيم التي تحفظ صلتها بآيات الوجود وبفطرة الإنسان؛ وحتى إذا أُلحقت بها قِيَمٌ تنوسيت أصولها الإيمانية، فإن باقي القيم داخل هذه الثقافة، بالنظر إلى رسوخه في الاتصال، لا ينفك يعمل على أن ينقل إليها وصفه الاتصالي، فتسترجع تدريجيا صلتها بهذه الأصول.

4 . 2 . نقد مبادئ التعددية القيمية

4 . 2 . 1 . نقد مبدإ التعارض بين العقل والدين: لنشتغل الآن بنقد المبدإ الأول الذي تفرَّعت عليه التعددية القيمية والذي أنتج **تسيُّبا عقليا**، وهو «مبدأ التعارض بين العقل والدين»؛ فمعروف أن هذا التعارض هو الذي انبنت عليه النزعة العَلْمانية، وهي الصورة القصوى للنظر المُلْكي، فيكون هذا المذهب التعدُّدي نتيجة من نتائجها؛ ولا نريد هنا التعرض لهذه النزعة، وإنما نريد أن نتأمل هذا التعارض بما يكشف عن إفضائه إلى نقيض مقصوده العَلماني؛ فالمعنى المباشر للتفريق بين العقلي والديني معنيان كلاهما باطل: أحدهما أن **الدين لا شيء من العقل فيه**؛ والثاني أن **العقل لا شيء من الدين فيه**.

وبيان بطلان المعنى الأول ــ أي «لا شيء من العقل في الدين» ــ أنه متى سلمنا مع أهل النظر المُلْكي بأن العقل يوجد حيث يوجد الدليل، لزم أن يكون في النص الديني قدر من العقل يزيد أو ينقص؛ إذ لا نزاع في أن النص الديني لا يأتي مجردا من الأدلة، بل قد يتضمن منها ما يتضمنه النص غير الديني الصريح؛ بيد أن فيه شيئا آخر

(36) قال بعض فلاسفة الغرب، وخاصة الألمان، بما يشبه هذه التفرقة انظر:
R. POLIN: **La création des cultures**, pp. 89-152.

هو الذي جعل هؤلاء يختزلون مضمون النص الديني فيه، واقعين في فساد التعميم، وهذا الشيء هو الإيمان! وحدُّ الإيمان، بحسبهم، هو أنه الاعتقاد بغير دليل؛ والواقع أن الإيمان، كما تقدَّم، اعتقاد مبني على أدلة مستمدة، لا من النظر المُلكي الذي عرفوه، وإنما من النظر الملكوتي الذي لم يعرفوه؛ فلا يكون أقل عقلانية من الحقائق المثبتة بواسطة العقل المُلكي، وإلا فإن عقلانيته أعلى رتبة من عقلانيتها، متى وضعنا في الاعتبار قدرة العقل الملكوتي على أن يبرهن على ما لا يقدر العقل المُلْكي البرهنة عليه.

وبيان بطلان المعنى الثاني ــ أي «لا شيء من الدين في العقل» ــ أن الدليل العقلي ليس كلُّ ما فيه مستدَلا عليه، بل نجد فيه ما لا استدلال عليه، بدءا من المقدمات وانتهاء بقواعد الاستدلال، فهذه جميعها تكون موضع **تسليم**؛ وواضح أن التسليم هو القبول بغير دليل، فيكون من جنس الإيمان كما يتصوَّرونه؛ فإذن في الدليل العقلي نصيب من الإيمان، أي نصيب من القرارات غير العقلية؛ وليس هذا فحسب، بل إن اختيار العقل المُلْكي طريقاً للتعامل مع تصادم القيم هو قرار إيماني صريح، حتى إن بعض منظري العقلانية الحديثة يتكلم بهذا الصدد عن «**الإيمان بالعقل**»[37]، والشاهد على ذلك أن التدليل على العقل لا يمكن أن يُقنِع من يَرُدُّ المبادئ والقيم التي يستند إليها هذا التدليل؛ وفي هذا برهان قاطع على أن العقل المُلْكي يحتاج إلى العقل الملكوتي في إثبات وجوده، لأنه هو وحده القادر على أن يُوصِّل إلى الإيمان بما فيه «الإيمان بالعقل».

وإذا ظهر أن في الدين عناصر عقلية وفي العقل عناصر دينية، لزم أن يبطل كلا الطريقين المتَّبَعين في التعامل مع صِدام القيم، وهما: «التقرير المطلق» و«التدليل المطلق»، لظهور انبناء الطريق الأول على الإيمان المحض (أي لا دليل معه)، وظهور انبناء الطريق الثاني على العقل المحض (أي لا إيمان معه).

4.2.2. نقد مبدإ التعارض بين السياسة والأخلاق: لننعطف الآن على نقد المبدإ الثاني الذي تفرَّعت عليه التعددية القيمية والذي أنشأ **تسلطا سياسيا**، وهو «مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق»؛ فبموجب المسلمة الثانية المذكورة آنفا، فلا بد لكل فعل إنساني أن يصطبغ بصبغة أخلاقية، إما ابتداء وإما انتهاء؛ يترتب على هذا أن الفعل

---

(37) انظر:

K. POPPER: **La société ouverte et ses ennemis**, t. II, p. 153-174.

السياسي ينبغي أن يندرج تحت الفعل الخلقي، إلا أن هذا الاندراج ليس اندراجا مباشرا، ذلك أن الفعل السياسي يتأسس مبدئيا على ركنين هما: «المصلحة المادية» و«السلطة المادية»؛ والمصلحة المادية إما نافعة (خُلُقيا)، فينبغي جلبها، وإما ضارة (خُلُقيا)، فينبغي دفعها؛ وجلب المصلحة النافعة فعل حسن، ودفع المصلحة الضارة فعل قبيح، والحسن والقبح قيمتان خلقيتان؛ والسلطة المادية، هي الأخرى، إما موزَّعة بين مؤسسات مختلفة، فتحتمل تصرفات عادلة، وإما مجمَّعة في مؤسسة واحدة، فتترجَّح فيها التصرفات الظالمة، والعدل والظلم قيمتان خلقيتان.

وإذا صح أن السياسة جزء من الأخلاق، صح معه أيضا أن الطريق الذي اتبعه «رولز» في درء التصادم بين القيم، وهو «التفريق» مردود؛ والدليل على ذلك أنه، في كتابه الأول: **نظرية العدل**، لم يفرق بين النظرية السياسية والنظرية الأخلاقية في تناوله لموضوع «العدل»، ولم يعمد إلى التفريق بينهما إلا بعد أن وَردت على مذهبه اعتراضات شتى، ولا سيما من لدن أولئك الذين صاروا يُعرفون بـ«الجماعيين»[38]، فوجد في هذا المسلك مخرجا مناسبا لدفع هذه الاعتراضات، جاعلا متعلَّق السياسة هو العدل ومتعلَّق الأخلاق هو الخير؛ وعلى هذا، يكون «رولز» قد تكلَّف هذا التفريق، دفاعا عن مذهبه؛ والدليل على هذا التكلُّف أنه رتَّب العدل فوق الخير، وهذا لا يصح مطلقا، نظرا لأن العدل هو نفسه خير، ولأن ما انطوى في مبادئه ومقتضياته من القيم التي أقر بها «رولز» نفسه كـ«المساواة» و«الحرية» و«الاحترام» و«التسامح» و«الاعتدال» و«التعاون» هي الأخرى خيْرات؛ وقد اضطر، في نهاية المطاف، إلى التسليم بوجود نظرية أخلاقية لطيفة ــ أو مضيَّقة ــ يستند إليها مفهوم «العدل» في مقابل النظرية الأخلاقية الجوهرية ــ أو الموسَّعة ــ التي يستند إليها مفهوم «الخير»[39].

ورب معترض يقول بأن المقصود بالعدل عند «رولز» هو العدل التوزيعي المتعلق بتقسيم موارد محدودة بالسوية، وليس العدالة بمعنى «الاستقامة في السلوك»؛ ويمكن أن نجيب عن هذا الاعتراض بأن التوزيع، بموجب المسلمة الثانية، يجوز أن يُعدَّ فعلا خلقيا، نظرا إلى أنه من الضرب الذي يحقِّق المقصد الخُلقي انتهاءً.

---

(38) «Les communautariens»

(39) انظر:

BERTEN A., DA SILVEIRA P. & POURTOIS H.: **Libériaux et communautariens**, p. 33-34.

3.2.4. نقد مبدإ التطابق بين الثقافة والأخلاق[40]: لنأت أخيرا إلى نقد المبدإ الثالث الذي تفرَّعت عليه التعددية القيمية والذي ولَّد **تطرُّفا ثقافيا**، وهو «مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق»؛ فنقول إن هذا التطابق لا يصح بإطلاق؛ فبمقتضى المسلمة الثالثة السابقة، الأخلاق على نوعين: «**أخلاق التعاون**» و«**أخلاق التعارف**»؛ وبمقتضى المسلمة الرابعة السالفة، الثقافة على نوعين: «**ثقافة الانفصال**» و«**ثقافة الاتصال**»؛ وهاهنا حالات أربع يتعين أن ننظر كيف هي من هذا التطابق: إحداها أن تكون الثقافة انفصالية والأخلاق تعارفية؛ والثانية أن تكون الثقافة اتصالية والأخلاق تعاونية؛ والثالثة أن تكون الثقافة انفصالية والأخلاق تعاونية؛ والرابعة أن تكون الثقافة اتصالية والأخلاق تعارفية؛ وبيان ذلك كما يلي:

أ. **ثقافة الانفصال وأخلاق التعارف**: واضح أن ثقافة الانفصال لا يمكن أن تجتمع إلى أخلاق التعارف، فضلا عن أن تتطابق معها، ذلك لأن العقل المُلكي الذي يُكسب هذه الثقافة يقف عند حدود الظواهر، ولا ينفذ إلى آفاق الآيات، ناظرا في القيم نظره في الظواهر؛ ولا نزاع في أن مِثل **هذا النظر ليس من شأنه التقويم، وإنما التوصيف**، وإذ ذاك لا يترجَّح إتيان المعروف على إتيان المنكر، بينما العمل التعارفي الذي يُكسب أخلاق التعارف، لا يحصل فيه التعاون إلا على المعروف وحده، أمرا وائتمارا؛ يلزم من هذا أن هناك تفاوتا بين الثقافة الانفصالية والأخلاق التعاونية.

ب. **ثقافة الاتصال وأخلاق التعاون**: واضح أن ثقافة الاتصال لا يمكن أن تجتمع إلى أخلاق التعاون، فضلا عن أن تتطابق معها، ذلك لأن العمل التعاوني الذي يورِّث هذه الأخلاق يدخل فيه التعاون على المنكر، في حين أن العقل الملكوتي الذي يورّث هذه الثقافة لا يقف عند حدود الظواهر، بل ينفذ إلى آفاق الآيات، مستنبطا منها القيم التي تحمله على الأمر بالمعروف، فضلا عن الائتمار به، وعلى النهي عن المنكر، فضلا عن الانتهاء عنه؛ نستنتج من هذا أن هناك تفاوتا بين الثقافة الاتصالية والأخلاق التعاونية.

ج. **ثقافة الانفصال وأخلاق التعاون**، معلوم أن أهل ثقافة الانفصال لا يبالون بوجود الآيات، ولا يعنيهم أمر استخراج القيم منها، وإنما يبالون بوجود الظواهر، ويعنيهم أمر استخراج القوانين منها؛ ولا يخفى أن في إعراضهم عن الآيات **تضييقاً**

---

(40) ننبه إلى أن لفظ «الأخلاق» مستعمَل هنا بمعناه المتداول عند الجمهور والذي يجعلها تنحصر في قسم الأفعال التي تتعلق بمقاصد خلقية تعلقا مباشرا كما جاء في المسلمة الأول.

لمجال الثقافة، إذ يُخرجون منه بعض القيم التي كان يجب أن تدخل فيه إخراجَهم لعموم الآيات؛ ومعلوم أيضا أن أهل أخلاق التعاون لا يبالون بوجود الفطرة، ولا يعنيهم أمر توليد القيم منها، وإنما يبالون بوجود السلوك، ويعنيهم أمر توجيهه بالقواعد توجيها يستثمر قوانين الظواهر أقصى ما يكون الاستثمار؛ ولا يخفى أن، في إعراضهم عن الفطرة، **توسيعا لمجال الأخلاق**، إذ يُدخلون فيه بعض أفعال المنكر التي كان يجب أن تَخرُج منه إدخالهم لأفعال المعروف؛ يلزم من هذا أن هناك تفاوتا بين الثقافة الانفصالية (إذ تضيّق الأخلاق) والأخلاق التعاونية (إذ توسّع الأخلاق).

وغيرُ خافٍ أن هذه الحالة الثالثة من العلاقة بين الثقافة والأخلاق هي التي تهيمن في الواقع الكوني؛ فالثقافة التي ينتجها هذا الواقع ويقرُّ بها تُنكر الآيات، فضلا عن الإيمان كما أن الأخلاق التي ينشئها ويتّبعها لا تمنع من إتيان المنكر، ولا تأمن أن ينقلب معروفها الجلي إلى منكر خفي؛ إلا أن هذا الواقع، على عكس ما أثبتناه، جعل من هذه الحالة من العلاقة بين الثقافة والأخلاق حالةَ تطابقٍ بينهما يؤدي حتما إلى تصادم القيم.

د. **ثقافة الاتصال وأخلاق التعارف**: لا يحبِس أهلُ ثقافة الاتصال أنفسهم في مجال الظواهر، بل ينطلقون في فضاء الآيات، فيَجمعون إلى الدراية بقوانين الأشياء الظاهرة الاعتبارَ بالقيم والمعاني الخفية، بحيث لا يُخرجون من مجال الثقافة ما يجب أن يدخل فيه، فلا مخافة من أن يضيِّقوه بما يضر نظَر الإنسان؛ ومعلوم أيضا أن أهل أخلاق التعارف لا يحبِسون أنفسهم في قواعد السلوك الظاهر للأفراد والجماعات، بل يأخذون بمعاني الفطرة الآدمية التي تجمع بين الأشخاص والأمم على اختلافهم؛ إذ كلما زاد نفوذهم إلى أسرار هذه الفطرة، زادت قدرتهم على تمييز المعروف من المنكر كما زادت رغبتهم في اجتلاب الأول واجتناب الثاني؛ بل إن بعضهم قد لا يكتفون بمعيار الفطرة، ويعرضون ما استخرجوه من قواعد وقيم ومعان على نصوص الدين التي بين أيديهم، حتى يتيقنوا من موافقتها للمقاصد التي راعتها هذه النصوص، ويتصرفوا وفق أحكامها التي هي، عندهم، بمنزلة الوسائل التي تُوصّلهم إلى تحقيق هذه المقاصد؛ ولا يخفى أن هذا الانضباط بمعيار الدين الذي هو، بموجب المسلمة الأولى، الأصل في الأخلاق، فضلا عن الأخذ بمعيار الفطرة، يجعل أهل أخلاق التعارف لا يُدخلون في مجال الأخلاق ما يجب أن يَخرج منه؛ فإذن لا مخافة من أن يوسّعوه بما يضر عَمَل الإنسان؛ فإذن يلزم أن هناك تطابقا بين الثقافة الاتصالية والأخلاق التعارفية.

وإذا تقرَّر أن ثقافة الاتصال لا تُخرج من الثقافة ما يجب دخوله فيها وأن أخلاق التعارف لا تُدخل في الأخلاق ما يجب خروجه منها، ظهر أن التطابق بين الثقافة والأخلاق لا يحصل إلا في هذه الحالة الأخيرة التي تكون فيها الثقافة متصلة والأخلاق تعارفية.

وقد لا يخفى أن هذه الحالة الرابعة من العلاقة بين الثقافة والأخلاق هي التي تهيمن في الجواب الإسلامي؛ فالثقافة التي ينشئها هذا الجواب ويدعو إليها تُقرُّ بالنظر في الظواهر، فضلا عن النظر في الآيات وتَلقِّي ما تبُثُّه من قيم الإيمان، كما أن الأخلاق التي يؤسسها لا تقبل التعاون إلا على المعروف وحده، ناصحة بالرجوع إلى الفطرة والاحتكام إلى الأديان، ناهيك عن الدين الذي يُصدِّق ما بين يديه من الأديان ويهيمن عليه.

يبقى أن نوضّح الاختلاف بين موقفنا الذي يقول بالتطابق بين ثقافة الاتصال وأخلاق التعارف وموقف «ولتزر» الذي يذهب إلى أن الأخلاق مزدوجة التركيب، حيث إنها من جهة أخلاق كثيفة ــ أو خاصة ــ تطبعها الثقافة، مما يجعل العلاقة بينهما تبدو أشبه بعلاقة تطابق؛ ومن جهة ثانية أخلاق لطيفة ــ أو مشتركة ــ تتجلى في مناسبات جليلة، ولا تطبعها الثقافة، مما يجعل العلاقة بينهما تبدو أشبه بعلاقة تفاوت؛ ووجه هذا الاختلاف بين الموقفين وجهان اثنان:

أحدهما، أن الأخلاق التي اشتغل بها «وَلتزر» هي بالأساس أخلاق التعاون، وهذه الأخلاق ــ كما سبق ــ تقتضي ثقافة الانفصال؛ وقد مضى أن هذه الحال لا يحصل فيها تطابق بين الثقافة والأخلاق؛ لكن متى راعينا أنه تأمَّل في بعض نصوص التوراة وضرَب أمثلة من القيم التي تضمنتها، يمكن أن نتجوَّز، فنوسِّع مجال هذه الأخلاق، ملحقين بها بعض القيم ذات الصلة الإيمانية؛ لكن هذه القيم، بموجب المسلمة الرابعة، لا تلبث أن تفقد هذه الصلة بمجرد اندماجها في هذه الثقافة المنفصلة، إذ تبقى الهيمنة لهذه الثقافة.

والوجه الثاني، أن «ولتزر» نسب إلى هذه الأخلاق الموسَّعة الاتصالَ بين جانبها الكثيف المتأثر بالثقافة وجانبها اللطيف الخالي من هذا التأثير؛ والصواب أن الأخلاق لا يحصل فيها مثلُ هذا الاتصال إلا إذا كانت أخلاقا تعارفية، لأنها تستمد هذا الجانب الأخلاقي اللطيف من الفطرة الآدمية، سواء عُرض على معيار الدين أو لم يُعرَض عليه؛ أما إذا كانت أخلاقا تعاونية كما هي هذه الأخلاق الموسَّعة، فلا اتصال بين

الجانبين، لأن الجانب الكثيف سرعان ما يطغى على الجانب اللطيف، ماحيا لطافته المستمدة من هذه الفطرة الآدمية، إذ تبقى الهيمنة لهذه الأخلاق.

4.3. معالم تعددية القيم المتصادفة

مما تقدم يتخلص أن المبادئ التي تنبني عليها التعددية القيمية والتي تنتج التصادم بين القيم بسبب توسُّل أصحابها بالنظر المُلكي ــ وهي: «مبدأ التعارض بين العقل والدين» و«مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق» و«مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق» ــ مبادئ تَرِد عليها اعتراضات تُوجب أن نستبدل مكانها مبادئ تضادها نتوسَّل فيها بالنظر الملكوتي، وهي: «مبدأ التوافق بين العقل والدين» و«مبدأ التوافق بين السياسة والأخلاق» و«مبدأ التفاوت بين الثقافة والأخلاق»؛ وعندئذ، يحق لنا أن نتساءل هل يلزم من صحة هذه المبادئ المضادة القولُ بانتفاء التعدد في القيم، أي القول بثبوت وحدتها؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما هو نوع التعددية القيمية التي يمكن أن تتولد من هذه المبادئ؟

الجواب أنه ينبغي التفريق بين التعددية القيمية التي نشأت في ظروف حداثية و«إيديولوجية» و«سَتراتيجية» خاصة وبين **واقع التعدد** الذي نلمسه في حياة الأفراد وتاريخ المجتمعات ونلحظه في كل الظروف المكانية والزمانية؛ والشواهد على ذلك أكثر من أن تُحصى، حسبنا منها تاريخ الممارسة الفكرية الإسلامية الذي شهد ألوانا من الاتجاهات وأشكالا من الطوائف زادت عن حدها؛ وعلى هذا، فإن إبطال مذهب التعددية القيمية المعاصر لا يلزم منه ألبته إبطال مبدإ التعدد القيمي، ولا بالأحْرى الحرمان من حق التعدد القيمي؛ فإذن نحتاج إلى إنشاء تصور جديد لتعدد قيمي لا تَصادمَ فيه، وقد نسمي هذه التعددية الجديدة باسم «**تعددية القيم المتصادفة**» في مقابل «تعددية القيم المتصادمة» التي نسعى إلى الخروج منها؛ ومن هنا، لا بد لتعددية التصادف من أن تتقي الآفات الثلاث التي دخلت على تعددية التصادم المعاصرة، وهي: «آفة التسيب العقلي الحداثي» التي أفضى إليها «مبدأ التعارض بين العقل والدين»؛ و«آفة التسلط السياسي الإيديولوجي»، وأدى إليها «مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق»؛ وأخيرا «آفة التطرف الثقافي الستراتيجي»، وقد تسبَّب فيها «مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق»، ويكون هذا الاتقاء من الوجوه التالية :

4.3.1. تأسيس العقل على الإيمان: ذكرنا أن آفة التسيب العقلي نشأت عن أخذ

العقل ونبذ الدين، أي عن «**إطلاق العنان للعقل المنفصل**»؛ وقد أطلقنا عليه اسم «العقل المُلْكي»؛ ولا سبيل إلى دفع هذا التسيب إلا بشيء يتقدم على العقل المُلكي، ولا يتقدم عليه إلا الإيمان[41]، بدليل أن الأخذ بالعقل المُلكي نفسه يحتاج إلى الإيمان به؛ وحينئذ، لا غرابة أن يطمع بعض الفلاسفة في الحد من هذا التسيب بالرجوع إلى هذا الإيمان الأول بالعقل؛ ومَثَل الإيمان في مجال العقل الملكي ولو أنه إيمان منفصل كَمَثَل الإيمان في مجال الدين، وهو **إيمان متصل**؛ فكلاهما لا يغني فيه الدليل المُلكي، بل لا بد فيه من دليل ملكوتي؛ ومتى استند العقل إلى الإيمان، وهو الحاصل بطريق العقل الملكوتي، وَجَد فيه هاديا يهديه إلى طريقٍ في التعددية لا يتبدد بها العقل المُلكي ولا يتخبط كما يتبدد ويتخبط في المذهب التعددي المعاصر حتى كأنه خرج من العالم المسحور لكي يدخل في عالم ممسوس[42]، بل إن استناده إلى الإيمان يجعله، على العكس من ذلك، يتمكن أيما تمكُّن.

2.3.4. تأسيس السياسة على الخير: سبَق أن آفة التسلط السياسي نشأت عن أخذ السياسة ونبذ عموم الأخلاق، أي «**إطلاق الزمام للسياسة المنفصلة**»؛ ولا سبيل إلى دفع هذا التسلط إلا بتحصيل اليقين بأن النظرية السياسية، كائنا ما كان متعلَّقُها: سلطةً أو مصلحة أو عدلا أو حقا، لا يمكن أن تستقل عن نظرية في الخير، لأن متعلَّقها هذا لا بد أن يكتسب قيمة خلقية خاصة؛ وهذه القيمة الخاصة ينبغي أن تكون هي المعروف أو الخير، وإلا بَطَلت فائدة هذه النظرية السياسية، بل ينبغي أن نرى في السياسة نفسها واحدا من الخيرات، يجب فيها من المقتضيات الأخلاقية ما يجب في أي واحد من متعلَّقاتها؛ ومعلوم أن الخير ليس رتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة؛ وكلما كان الخير الذي ننسبُه إلى السياسة أعلى، كانت هي أبعد عن التسلط، فما بالك إذا كان هذا الخير هو **الخير المتصل**، أي المعروف الذي شرَّعه الذي لا أخلاق فوق أخلاقه، ولا إيمان أوجب من الإيمان به!، ألا ترى أن كل خير في الوجود بأسره إنما هو مستفاد من إقامة ما شرَّعه، وكل شر فيه، فسببه من إضاعة ما شرَّعه!

3.3.4 تأسيس الثقافة على الفطرة: أشرنا إلى أن آفة التطرف الثقافي نشأت عن أخذ الثقافة ونبذ الأخلاق الدينية، أي «**إطلاق اللجام للثقافة المنفصلة**»؛ ولا سبيل إلى

(41) لا يمكن أن يكون العقل أوّلا ولا آخِرا.

(42) المقصود بـ«الممسوس» كون الشيء به مس من «الجن» كما جاء في الآية الكريمة: «يتخبطه الشيطان من المس».

دفع هذا التطرف إلا بتحصيل اليقين بأن الثقافة، مهما تقلبت أطوارها وتقوّى عطاؤها، تظل نتاجا نسبيا، أي نتاجا لقوم مخصوصين في مجال تداولي مخصوص، حتى ولو أخذ بهذا النتاج غيرهم، طوعا أو كُرها، بل حتى ولو شمل أمم العالم كلها، فضلا عن أنه لا وجود لإنسان كلي مجرد من كل لباس تداولي؛ ومع هذا، فإننا نقطع بوجود قيم ومعان مشتركة بين الناس جميعا، إلا أن حال الثقافة مع هذه القيم المشتركة أحوال ثلاثة:

أولاها أن تأخذ بهذه القيم من غير أن تُقرَّ بأنها ليست من كسب الإنسان، فتكون عبارة عن ثقافة منفصلة، إذ لا تعترف إلا بما توصَّل إليه العقل المُلكي كسبا.

والثانية، أن تعمل على صرف هذه القيم المشتركة أو تحرِّفها، مستبدلة مكانها قيما ثقافية لا حظ لها في أن تكون مشتركة بين الأمم، فتكون عبارة عن ثقافة تجمع إلى صفة الانفصال ممارسة العنف، إذ تسعى إلى فرض ما اخترعته من قيم خاصة، بالإضافة إلى انقطاعها عن القيم المشتركة؛ وقد مضى أنها هي الثقافة التي يأخذ بها الواقع الكوني.

والثالثة، أن تأخذ بهذه القيم المشتركة مع الإقرار بأصلها غير الكسبي؛ وليست هذه المجموعة من القيم المشتركة غير الكسبية إلا ما يدخل تحت مسمّى اسم «الفطرة»؛ فالفطرة إنما هي جملة القيم المثلى التي خُلق بها الإنسان؛ وهي التي تجعله يطلب الآيات في شخصه ومن حوله، مندفعا إلى أفق الإيمان الواسع، بل هي التي تُكسِبه عقلا ملكوتيا مبدِعا يتسع لما لا يتسع له عقله المُلْكي **ويتصل** بما لا يتصل به؛ فعلى قدر استناد الثقافة إلى هذه الفطرة والاهتداء بها في إبداع قيمها الخاصة، تكون أبعد عن التعصب لهذه القيم وأقرب إلى الانفتاح على غيرها والاشتراك معها؛ وقد تقدم أن هذه الثقافة تتصف بالاتصال، وأن مقتضاه يتوافق مع مقتضى العمل التعارفي، وهو تعاون الأشخاص والأمم على المعروف، ولا تعاون بينهم على المنكر.

وعلى الجملة، فإن **التعددية المطلوبة** التي أسميناها بـ**«تعددية القيم المتصادفة» هي التعددية التي لا تَسيُّب عقلي فيها**، ولا يكون ذلك إلا **بوصل العقل بمبدإ الإيمان، فلا عقل بغير عنان؛ وأيضا هي التعددية التي لا تَسلُّط سياسي فيها**، ولا يكون ذلك إلا **بوصل السياسة بمبدإ الخير، فلا سياسة بغير زمام؛ وأخيرا هي التعددية التي لا تَطرُّف ثقافي فيها**، ولا يكون ذلك إلا **بوصل الثقافة بالفطرة، فلا ثقافة بغير لجام**.

وخلاصة هذا الفصل الأول هو أن الكلام في اختلاف القيم اختصت به التعددية القيمية المعاصرة، وهي مذهب فلسفي أخلاقي سياسي يقول بـ«مبدإ تصادم القيم»، ومقتضاه أن القيم معان متغايرة ومتباينة فيما بينها؛ وقد أحاطت بظهور هذا المذهب ظروف خاصة، هي **أولا** ظرف الحداثة الذي قام على مبدإ التعارض بين العقل والدين، وقد كان هذا التعارض سببا في تسيُّبٍ عقليّ صريح؛ **وثانيا** ظرف «الليبرالية» الذي قام على مبدإ التعارض بين السياسة والأخلاق، وقد كان هذا التعارض سببا في تسَلُّط سياسي شامل؛ **وثالثا** ظرف صِدام الحضارات الذي قام على مبدإ التطابق بين الثقافة والأخلاق، وقد كان هذا التطابق سببا في تطرف ثقافي بعيد.

كما سلك أهل هذا المذهب طرقا متعارضة في مواجهة هذا التصادم القيمي، وهي: **أولا** طريق التقرير مع «فيبر» و«برلين»، وهو يجعل الفصل في القيم المتصادمة قائما على تحكم الإرادة؛ **وثانيا** طريق التدليل مع «هابرماس» و«آبَل»، وهو يجعل الحد من القيم المتصادمة قائما على الإثبات بالدليل، وهو على نوعين: إثبات نسبي يقف عند المتعارف عليه اجتماعيا، وإثبات جذري يطلب وجود أساس مطلق؛ **وثالثا** طريق التفريق مع «رولز»، وهو يحصر القيم المتصادمة في نطاق الحياة الخاصة للأفراد دون الحياة العامة التي لا صدام فيها؛ **ورابعا** طريق التجميع مع «ولتزر»، وهو يجعل القيم الأخلاقية متصادمة من حيث اندماجها في الثقافة ومتوافقة من حيث اقترانها بالأحداث الإنسانية الكبرى.

كل ذلك يدعو إلى طلب **تعددية قيمية جديدة** تقول بـ«**مبدإ تصادف القيم**»؛ ولا يتأتّى تحصيلها إلا بإزالة أسباب التصادم، وهي الآفات الثلاث: «آفة تسيُّب العقل» و«آفة تسلُّط السياسة» و«آفة تطرُّف الثقافة»؛ ويمكن أن ندفع آفة التسيب بأن نبُثَّ في العقل قيمة الإيمان، إذ يصير **عقلا ملكوتيا**؛ وأن ندفع آفة التسلط بأن نبُثَّ في السياسة قيمة الخير، **إذ** تصير **سياسة أخلاقية**، وأخيرا أن ندفع آفة التطرف بأن نبُثَّ في الثقافة قيمة الفطرة، إذ تصير **ثقافة متصلة**؛ وعلى هذا، فإن **تعددية القيم المتصادفة**، على عكس تعددية القيم المتصادمة المعاصرة، **لا تسيُّب عقلي فيها، ولا تسَلُّط سياسي، ولا تطرُّف ثقافي**.

في الختام يبقى أن نؤكد على حقيقتين جوهريتين كشفهما لنا البحث في «تصادم القيم»، عرضا ونقدا:

إحداهما أن «صدام القيم» مفهوم نبت في أرض الثقافة الغربية ـ أي في ثقافة الواقع الكوني ـ وليس في غيرها، إذ ثبت أن القيم متصادمة داخل هذه الثقافة الواحدة.

والثانية أن هذه الثقافة نقلت صفة «الصِّدام» من علاقة القيم بعضها ببعض داخلها إلى علاقة الثقافات بعضها ببعض، خارجها.

فإذن هذه الثقافة هي التي بثت فكرة «الصِّدام» في الأذهان وأنشأت لها الأسباب في الأعيان، حتى انحصر الكلام في «صدام الثقافات» أو «صدام الحضارات»؛ أما ما سواه من كلام في «صدام القيم داخل الثقافة الغربية»، فقد عاد أصلا منسيا.

فإذا سأل السائل: أيُّ شيء يُصادم أيَّ شيء؟ فالجواب هو أن ثقافة الواقع الكوني ليست، على الحقيقة، تُصادم غيرها من الثقافات، وإنما **تَصْدِمُها**؛ فلما قال قائلهم: «صدام الحضارات»، كان لزاما كشف اللبس الذي يكتنف قوله؛ فالمراد الذي يحدده المقام ليس هو اشتراك الحضارات في صدْم الواحدة منها الأخرى، وإنما هو **انفراد حضارة الواقع الكوني بصدْم كل حضارة أخرى**؛ والصادم، متى أضر بغيره، كان حكمه حكم المعتدي.

وإذا قال القائل: «يجب نبذ هذا الصدام»؛ فالذي يقع عليه هذا الواجب ليس الثقافات الأخرى، بل هو ثقافة الواقع الكوني، فهي **التي ينبغي أن تكُفّ عن صدم الثقافات الأخرى، بل أن ترفع اعتداءها عليها**؛ ولكن هيهات أن تفعل، وهي التي لا تزداد إلا قوة وهيمنة، حتى بات الحقُّ ما تقول والشرعيةُ ما تُقرّر؛ بل جعلت هذا الصدم حقا مشروعا خاصا بها لا تنازعها في مشروعيته إلا ثقافة ـ بحسب ظنها ـ مُبطلة[43] أو مُظلمة؛ ولا ثقافة تبدو لها أدعى لهذا الصدم من ثقافة تعترض على ادعائها التفرُّدَ بالحق والنور؛ وهل تكون هذه الثقافة سوى ثقافة الأمة المسلمة، ولا سيما أن لها جوابها المتميز على أسئلة هذا الزمان، حتى ولو بقي في حيز الإمكان! وعندئذ، لا غرابة أن يتعاطى الواقع الكوني تدمير القيم التي تحملها هذه الثقافة العصِيَّة، ويسلك في ذلك مسالك لم تبلغ بعد نهايتها.

وهذا التدمير المنسَّق هو، على التعيين، ما نروم تفصيل القول فيه في الفصل

(43) المُبْطل بمعنى الذي جاء بالباطل في مقابل المحق، وهو الذي جاء بالحق.

الثاني، عرضا لمفاسده ودرءا لها، متوسلين في ذلك بطريق النقد الإيماني الذي هو أحد أركان الجواب الإسلامي، ويقتضي أن نقف على وجوه الفصل بين مجال القيم، متمثلا في الثقافة، وبين مجال الإيمان، متمثلا في الآيات، وأن نحدد كيفيات محو هذا الفصل في وجوهه المختلفة.

الفصل الثاني

تدمير القيم الإسلامية

لقد عرَّفنا ثقافة الأمَّة، على وجه الإجمال، بكونها جملة القيم التي تتمسّك بها الأمة، وتُقوِّم بها كل أعمال أبنائها وتصرفاتهم؛ كما ذكرنا أن ثقافة الواقع الكوني هي ثقافة منفصلة، بمعنى أن قِيَمها مقطوعة عن أصولها في عالم الآيات، ناهيك عن عالم الإيمان، ومنظورٌ فيها على مقتضى النظر في عالم الظواهر؛ بينما ثقافة الأمة المسلمة هي ثقافة متصلة، بمعنى أن قِيَمها موصولة بعالم الآيات الذي يفتح للناظر فيها باب الإيمان؛ وهل في الدلالة على اتصال هذه الثقافة أقوى من كونها تَعُدُّ نفسها هي الأخرى آية من الآيات الكبرى! ولا شك أن الاختلاف بين الثقافتين بلغ أقصاه، إذ انفصال الأولى يضاد اتصال الثانية؛ وأخيرا ذكرنا أن مفهوم «صدام الثقافات» نَقَله الواقع الكوني عن مفهوم «صدام القيم» داخل الثقافة الغربية، بحيث تقرَّر حفظ الفرع ونسيان الأصل؛ وبناء على هذا، فلما كان الواقع الكوني يملك الثقافة الغالبة وكانت فكرة «الصدام» من إبداعه، جاعلا منها ذريعة لبسط سلطانه، فقد مارس قوة صَدْمه وشدة عنفه على الثقافة الإسلامية، عسى أن تستبدل بآياتها ظواهره وبنظرها الملكوتي نظرَه المُلكي، أي، في نهاية المطاف، أن تترك اتصالها وتأخذ بانفصاله.

وهكذا، ظلت الأمة المسلمة، منذ فجر «الواقع الكوني» مع فترة الاستعمار الاستيطاني الأوروبي إلى طوره الأخير المتمثل في «العولمة» والذي يشهد ظهور الاستعمار «الإمبريالي» الأميركي، تتعرض لمفاسد ثقافية أو قيمية متفاحشة تَحْرِمها من حقها في الاختلاف الثقافي، كل مفسدة منها عبارة عن إحداث فصل بين القيم الثقافية وبين أصولها الإيمانية التي تجعل من الثقافة الإسلامية ثقافة متصلة؛ وزاد من تفاحش

هذه المفاسد القيمية ما يجري على العالَم اليوم من تحولات متسارعة ومتعاظمة تحمل في طيها دلائل تغيرات ثقافية واسعة.

1. المفاسد الثقافية الأربع

نخص بالذكر من هذه المفاسد الثقافية التي أصابت الأمة المسلمة أربعا كبرى، وهي: «الاستتباع الثقافي» و«التخريب الثقافي» و«التنميط الثقافي» و«التلبيس الأخلاقي»؛ فلنفصّل القول فيها واحدة واحدة، حتى إذا فرغنا من ذلك، بحثنا في السبل التي يمكن للأمة أن تدفع بها هذه المفاسد، ومن ثَمَّ تستعيد حقوقها الثقافية والفكرية.

1.1. الاستتباع الثقافي[1]

لقد استطاع «**الإنسان الكوني**»[2] في طوره الأوروبي أن يُخضع الشعوب المسلمة لسياسات تربوية وتعليمية تعزِّز استيطانه وسلطانه، وتَنال من القيم الإيمانية والأخلاقية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب والتي تُبقي على صلتها بعالم الآيات في الكون، حتى كادت أن تجعل هذه الثقافات تَنْزَوي وترضى بوضع لا يتعدى وضع «الطقوس الشكلية» أو «التقاليد الشعبية» التي تثير فضول السائح وتستحق رفوف المتاحف؛ وبفضل هذه السياسة التعليمية الاستعمارية، تمَكّن «الإنسان الكوني» ـ في هذا الطور الأول ـ من أن يُنشئ من أبناء هذه الشعوب نُخبا أُشرِب أفرادها في قلوبهم ثقافتَه القائمة على النظر المُلْكي، لا النظر الملكوتي، حتى إذا رحل عن أراضيهم راغما، تولَّوا عنه تثبيت هذه الثقافة المنفصلة بين ذويهم ومواطنيهم، وذلك بِحجة أنها تضمن لهم التقدم الحضاري الذي افتقدوه في ثقافتهم الأصلية التي قامت، في اعتقادهم، على نظر ملكوتي يَضرُّ بكل تقدُّم؛ وما دَرَوْا أن النظر المُلْكي لا ينفع في الارتقاء بأمتهم، حتى يتأسس على النظر الملكوتي!

---

(1) جرت عادة بعضهم أن يُطلق على ظاهرة «الاستتباع الثقافي» اسم «التثاقف»، وهو إطلاق فاسد، لأن المراد هو إمداد إحدى الثقافتين للأخرى من غير أن يصح العكس، فتكون تابعة لها، في حين أن صيغة لفظ «التثاقف» في العربية تفيد أن الإمداد الثقافي حاصل من الجانبين معا.

(2) نستعمل مصطلح «الإنسان الكوني» بمعنى الإنسان الذي صنع الكونية الراهنة أو الواقع الكوني، ونستعمل على منواله مصطلحات أخرى مثل «الجمهور الكوني» و«المتسلط الكوني» و«الوعي الكوني» و«الرأي العام الكوني».

ولم يكتف «الإنسان الكوني» الأوروبي بإنشاء هذه النخب من المثقفين المنفصلين التي تنوب عنه في سابق مستعمراته ولو من غير تفويض مباشر منه، بل أيضا خلَّف وراءه «مدارس البعثات الأجنبية» التي ما فتئت تتوسع وتتعدد وتخرِّج المزيد من ذوي الثقافة المنفصلة، هذا مع ممارسته لألوان من الضغوط على أصحاب القرار والنفوذ في هذه الأوطان الإسلامية لكي يستمروا في سلوك نهجه التثقيفي الانفصالي أو سلوك نهج يعادله، ويتمسكوا به ولو اقتضى ذلك أن يتصدوا بالقوة للمعارضين من دعاة الثقافة الوطنية المتصلة؛ وحتى تستقل ثقافته المنفصلة بالهيمنة على غيرها من الثقافات المحلية التي يجوز أن تأخذ في الانتعاش واسترجاع الاتصال بعد إخراجه من أوطانها، عمد إلى صنع تنظيمات وتجمعات صغرى وكبرى تُقِرُّ رسميا بالانتساب إلى ثقافته المنفصلة، مُكرِها في نفس الوقت المؤسسات والدول الإسلامية على الانضواء تحتها.

2.1. التخريب الثقافي

يتجلى هذا التخريب في مختلف أعمال «الإنسان الكوني» ـ في طوريه: الأوروبي والأمريكي ـ الرامية إلى نسف قيم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل المتاحة لديه؛ نذكر من هذه الأعمال التخريبية التشكيك في الثوابت العقدية للدين الإسلامي، والتطاول على مقدَّساته بدعوى تَحرّي النزاهة والموضوعية، وكذا الطعن في الحقائق التاريخية التي تعلقت بالحضارة الإسلامية بدعوى التزام مقتضيات النقد العلمي؛ ونذكر منها أيضا تشويه صورة المسلم في الكتب المدرسية والروايات الشعبية والأشرطة المصورة ووسائل الإعلام بمختلف الأقطار الغربية، فضلا عن الافتراء على الشرع الإسلامي في أمور عدة كزعمهم أنه ينكر حرية العقيدة وينكر حقوق المرأة، وأنه يقر استعباد الأفراد ونشرَ الدين بالقوة.

وأخيرا ـ وليس آخرا ـ نذكر من مظاهر هذا التخريب التخويف من الإسلام بشتى الصور، فهو «دين إرهاب» و«دين تطرف» و«دين كراهية للغرب»، وأنه أضحى خطرا على الدول الغربية يهدد مصالحها في كل بقاع العالم كما كان الخطر الشيوعي البائد يهددها، بحيث أنزله بعضهم منزلة العدو الثقافي للغرب، بل للواقع الكوني، زاعما أن هذا العدو يفتح عهدا جديدا من التصارع الإنساني، وهو عهد التصارع الحضاري والثقافي بين الأمم الذي يَخلُف عهد التصارع الاقتصادي والسياسي بين الدول، لا سيما أن بعضهم يجعل من عنصر الدين أهم عامل يدخل في تكوين الحضارة وبالأحْرى الثقافة.

1. 3. التنميط الثقافي

يسعى «الإنسان الكوني» ـ لا سيما في طوره الأمريكي ـ بكل ما أوتي من قوة إلى فرض رؤيته الخاصة ومعاييره الثقافية على باقي الأمم، معمِّما عليها نمطه الخاص في التفكير والسلوك، وذلك دعما لهيمنته الثقافية في ظل هيمنته الاقتصادية المتمثلة في السيطرة على رؤوس الأموال والأسواق التجارية والشركات العالمية؛ وهكذا، يصير النظام الثقافي العالمي الجديد عبارة عن الخصوصية الثقافية للأمريكان معمَّمةً على غيرهم من أمم العالم، مما يفضي حتما إلى تجريد الإنسانية من التنوع الثقافي والتعدد الحضاري اللذين تنبني عليهما الخصوصيات التي تتميز بها هذه الأمم، وتستمد منها عناصر طاقتها ومعاني وجودها وأسباب عطائها؛ ولما كان العالم الإسلامي الذي أخذ أرباب هذا النظام يتوجسون منه خيفةً يحتضن ثقافات متنوعة وغنية تلبَّست بالثقافة الإسلامية المتصلة، صار أكثر من غيره عرضة لهذا التنميط الثقافي والاجتثاث لمظاهر التنوع والغنى في ثقافته، ناهيك عن منظومته من القيم الإيمانية والأخلاقية.

على أن هذا التنميط الثقافي الذي يراد بالمسلمين يظل تنميطا شاذا، حيث إنهم يُجبَرون على أن يأخذوا من ثقافة الواقع الكوني بالجزء الذي ليس هو السبيل إلى نهوضهم الحضاري، ويُمنَعون من التزود بالجزء الذي قد يضمن لهم هذا النهوض؛ فقد قرر أربابه برئاسة الأمريكان أن يمنعوا وصول العلوم والتقنيات المتقدمة إلى العالم الإسلامي، وأن يحرِموا شعوبه من الاستفادة منها في تحقيق تطلعاتهم إلى التنمية الشاملة، واضعين القيود على المصانع والشركات، وممارسين الضغوط على الدول والحكومات، ومتهددين كل من يخالف قرارهم بشتى العقوبات؛ ولا يقفون عند هذا الحد، بل يجاوزونه إلى تخريب ما حصَّله المسلمون بعد جهد جهيد من هذه العلوم والتقنيات، سواء بضربها في مراكزها في الأراضي الإسلامية أو بالعمل على قطع الإمدادات الضرورية لصيانتها والمحافظة عليها، أو بالتهويل من أمرها والتخويف من الدول الإسلامية التي تمتلكها، حتى يحملَها ذلك على إيقاف مؤسسات التصنيع أو غلق مراكز البحث فيها.

1. 4. التلبيس الأخلاقي

قام الواقع الكوني، في طوره الأوروبي، على مبادئ حداثية ثلاثة تقطع صلتها بالأسباب الروحية للأخلاق: **أولها**، «مبدأ الاشتغال بالإنسان»، والمراد به ـ بطريق

مفهوم المخالفة ــ **ترك كل اشتغال بالله**؛ **والثاني**، «مبدأ التوسل بالعقل»، والمراد به **ترك كل توسل بالوحي**؛ **والثالث**، «مبدأ اعتبار الدنيا»، والمراد به **ترك اعتبار الآخرة**؛ ومعلوم أن القيم الإيمانية العظمى الثلاثة: «الله» و«الوحي» و«الآخرة» هي مصادر الأخلاق للآدميين، ذلك أنه لا أخلاق بغير قيم روحية تسمو ببهمة الآدميين؛ ولما انتفت هذه المعاني الإيمانية الأسمى في الواقع الكوني انتفت منه أسباب التكوين الأخلاقي الذي يرتقي بالإنسان في مدارج الكمال؛ فكان لا بد أن يُخرِج لنا هذا الواقع الكوني **إنسانا ماديا دنيويا** تتدهور معه الأخلاق بشكل لا يليق بمقام التمدن الذي يدعيه؛ وقد أضر بالأمة المسلمة وجود هذا النوع من الإنسان المادي بين أبنائها، حتى أَفسد عليهم طباعهم ولبَّس عليهم في مروءتهم.

والآن وبعد أن تَحقَّق ما يُعرف باسم «ثورة الاتصالات»، فلا نستغرب أن ينتقل التلبيس الأخلاقي في الواقع الكوني إلى طور أسوأ من سابقه؛ فبعد أن أخرج لنا الإنسان المادي الدنيوي، صار في مكنته الآن أن يُخرج لنا إنسانا **غريزيا إباحيا** حتى كأنه بهيمة عجماء، ذلك أن مختلف القنوات الفضائية والشبكات الاتصالية التي يمتلكها أرباب «الإعلام الكوني» ما فتئت تبث عبر العالم كله من المشاهد والصور ما يندى له الجبين ومن الأحاديث والأخبار ما تمجه الأسماع وتتقزز له النفوس؛ ولما اقتحمت هذه القنوات على المسلمين بيوتهم وعقولهم، فلا مفر من أن يصيبهم من أذى الإنسان الغريزي الإباحي نصيب، فتنحرف سلوكات بعضهم أو تنحل عرى أُسَرهم أو تضعف روح الجماعة بينهم، شاهدين على أنفسهم بالخروج عن المرجعية الأخلاقية والروحية التي تستند إليها ثقافتهم ذات الاتصال.

بعد أن فرغنا من بيان المفاسد الثقافية أو القيمية التي تسبَّب فيها للأمة المُسلمة الواقع الكوني والتي تمثلت في مجملها بقطع اتصالها، أي «الاستتباع الثقافي» و«التخريب الثقافي» و«التنميط الثقافي» و«التلبيس الأخلاقي»، لِنَنظر الآن كيف يمكن لهذه الأمة درء هذه المفاسد عنها أو على الأقل كيف تستطيع أن تقلّل من أضرارها أو تخفِّف من آثارها.

2 . تجديد مفهوم «الثقافة» ودرء المفاسد الثقافية

هاهنا يجب التنبيه على أن وجود هذه المفاسد في الأمة المسلمة لا يدعو إلى أن نتكلم عن واقع **التخلف الثقافي** لهذه الأمة؛ وتوضيح ذلك أن الثقافة، على خلاف

الحضارة، لا يَحسم في الحكم عليها ـ سواء بالتقدم أو التخلف ـ ما تراكم عند أصحابها من المكاسب المادية بقدر ما يحسم فيه ما تحققوا به من القيم المعنوية؛ ولا نزاع في أن ما بين أيدي المسلمين من رصيد القيم العليا يشهد على تَقدُّمهم، لا على تَخلُّفهم؛ ولعل الصواب هو أن نَصِف وضعهم الثقافي الحالي بكونه وضعا **متصدعا**، لا متخلفا؛ فالعالم الإسلامي يعيش حقا اليوم واقع **التصدع الثقافي**؛ والشاهد على ذلك حال الازدواج الذي ما برح أهله يعانونه والذي يتخذ صيغا مختلفة منها: «الازدواج بين ثقافة المستعمر وثقافة الأصل» و«الازدواج بين الحداثة والأصالة» و«الازدواج بين الذات والغير» و«الازدواج بين الإسلام والغرب» و«الازدواج بين الماضي والحاضر» و«الازدواج بين الثابت والمتغير» و«الازدواج بين القومي والعالمي»، وقس على ذلك نظائره.

2.1. الحاجة إلى تجديد مفهوم «الثقافة»

لكي يتأتى للمسلمين الخروج من وضع التصدع الثقافي الذي هُم فيه، لا بُدّ أن يضعوا لأنفسهم مفهوما جديدا للثقافة يكون ملائما لحالة التصدع التي يكابدونها، بحيث يجعل لها من قوة الاتصال ما تقدر به على رأب هذا التصدع؛ ثم أن يعملوا قصارى جهدهم، متوسلين بهذا المفهوم الثقافي الجديد، على رفع المضار الثقافية المختلفة التي أضحت تواجههم بين «استتباع» و«تخريب» و«تنميط» و«تلبيس»؛ لا شك أن هذا المفهوم ينبغي أن يكون مفهوما **تغييريا** لا تجميديا، و**عمليا** لا نظريا، و**جماعيا** لا فرديا.

فلنسأل إذن أي تعاريف الثقافة أوفى بغرض التعبئة الضرورية لرفع مظاهر التصدع الثقافي بين ظهرانينا؟ فهل تكون الثقافة عندنا هي جملة من المعارف والذكريات أو تكون جملة من القيم والمعايير؟ وهل تكون مضمونا شاملا أو تكون منهاجا مفصَّلا؟ وإذا جاز أن تكون منهاجا، فهل تكون منهاجا دفاعيا ـ أو جهاديا ـ يرُد الشُّبُهات ويُبطل الاتهامات أو تكون منهاجا بنائيا ـ أو اجتهاديا ـ يضع الحلول ويأتي بالمقترحات؟ ثم هل ينبغي أن تتقصَّد أساسا تقويمَ الاعوجاجات الحاصلة في المجتمع وتصحيحَ الأوضاع الموجودة به أو تتقصّد إطلاقَ العنان لقوى الإبداع وأسباب الابتكار؟ وهل يجب أن تهدف إلى تثبيت هوية الأمة في شكلها الموروث أو إلى الانتقال بها إلى شكل آخر تعمل على اكتسابه؟

واضح أن الصفات التغييرية والعملية والجماعية للثقافة تتحقق بالمعطوف الثاني من كل سؤال من هذه الأسئلة أكثر مما تتحقق بالمعطوف الأول منه؛ فـ«القيم» و«المنهاج» و«الاجتهاد» و«الإبداع» و«تجديد الهوية» أكثر وفاء بحاجتنا إلى تعريف جديد للثقافة من «الذكريات» و«المضمون» و«الدفاع» و«التصحيح» و«تثبيت الهوية»، لا سيما إذا وضعنا في الاعتبار المفاهيم التي تندرج في مجالها، سواء المتداولة منها مثل: «التنمية الثقافية» و«التعددية الثقافية» و«الخصوصية الثقافية» و«الصدمة الثقافية» و«الفضاء الثقافي» و«الامتصاص الثقافي» و«الانتشار الثقافي» و«الغزو الثقافي» و«الزحف الثقافي» و«التعايش الثقافي» و«التخلف الثقافي»؛ أو الموضوعة من لدُنا والتي تُعبِّر عن مضامين المرحلة التاريخية التي تمر بها الأمة المسلمة نحو «الاعتداء الثقافي» و«الاغتصاب الثقافي» و«القهر الثقافي» و«الاستكبار الثقافي» و«الاعوجاج الثقافي» و«العمى الثقافي» و«الجهاد الثقافي» وما شابه ذلك.

2.2. درء المفاسد الثقافية الأربع

متى أخذنا بهذه الاعتبارات المختلفة، جاز أن نضع للثقافة القادرة على دفع هذه المفاسد التعريف التالي:

«الثقافة هي جملة القيم التي تُقوِّم الاعوجاجات الفكرية والسلوكية داخل الأمة على الوجه الذي يجدّد اتصال الفكر والسلوك بأسباب هذه القيم في عالم الآيات، وبالقدر الذي يُمكّن هذه الأمة من استرجاع قدرتها على الإصلاح والإبداع، طلبا لتنمية الإنسان والارتقاء به في مراتب الكمال العقلي والخُلقي».

وإذا ما تحصَّل مِثْل هذا المفهوم للثقافة، أمكن التصدي للمفاسد الثقافية المشار إليها؛ وبيان ذلك أن هذا المفهوم يمكّن من أن نسلك في هذا التصدي مسالك لا ينحصر تأثيرها في البلاد الإسلامية، معزّزا لوجود الأمة ومجدّدا لهويتها، بل **يتعداها إلى غيرها من بقاع العالم، وخاصة تلك التي توجد فيها أسباب التصدع الذي أصاب ثقافتنا والتي يحتاج فيها الناس إلى تقويم في الأفكار أو الأعمال**؛ وهذا يعني بالذات أنه يتعيّن ألا نقف ــ كما كنا نفعل من قبلُ ــ عند حد إعادة تثقيف أنفسنا، متداركين ما فاتنا، بل أيضا أن نباشر **تثقيف الواقع الكوني نفسه** كما باشر أهله تثقيفنا من قبل وما زالوا يفعلون؛ ولا نكاد ندعي إمكان هذا التثقيف للواقع الكوني، حتى نجد من لا

يتسع صدره لهذه الدعوى، فيورد علينا الاعتراض الآتي:

«كيف يُعقل أن تُثقف أمةٌ متخلفة كأمتنا أمة متقدمة كأمة الغرب؟».

إذا كان المقصود بهذا الاعتراض هو أن في هذا التثقيف مخالفةً لمقتضى العقل؛ فهذا باطل، وبيان بطلانه من أوجه:

أحدها، أنه يجوز أن يوجد في الأمة المتخلفة أشخاص ــ وإن قلَّ عددهم ــ قادرون على أن يكون لهم من المؤهلات الثقافية والفكرية ما نجده لدى الأشخاص في الأمة المتقدمة، لأنهم مُكّنوا من أسباب الثقافة بطريق أو بآخر.

والثاني، أن التخلف على نوعين: التخلف الذي لم يَسبقه تحضُّر قط، والتخلُّف الذي سبقه تحضُّر؛ والراجح أن الأمم ذات التخلف المسبوق بالتحضر قد تمتلك قيما ومبادئ ولو أنها معطّلة في الحال قد تعود إلى عطائها، وتنتفع بها الأمم المتقدمة متى حصل تجدُّد العمل بها، ولا خلاف في أن الأمة المسلمة من هذا النوع الثاني.

والثالث، أن الثقافة ليست مجالا واحدا، بل مجالات عديدة، والأمم تتفاضل في نصيبها من هذه المجالات؛ فقد تتقدم أمة في مجال تتخلّف فيه أمة أخرى، وأيضا تتخلف فيما تتقدم فيه هذه، فيتوجب الانتهاء عن إضفاء الصبغة المطلقة على التقدم، أي يتعيّن القبول بنسبيته.

والرابع، أن المظاهر المادية ليست أحق بتقويم تقدُّم الأمة من المظاهر المعنوية؛ فقد غلب على الاعتقاد أنه لا تقدُّم إلا بالقوة المادية؛ وهذا غير صحيح، لأن ميزان الثقافة ليس هو آلة الاقتصاد، ولا هو حتى آلة العلم والتقنية متى كانت مقصودة لذاتها، ألا ترى كيف أن هذه الآلة نفسَها قد تنتفي فيها الأخلاق، فتصير وبالا على الإنسان!

أما إذا كان المقصود من الاعتراض هو أن في تثقيف الأمة المتقدمة مخالفةً لمقتضى الواقع، ؛ فذاك أيضا باطل، وبيان بطلانه من أوجه:

أحدها، **هجرة العقول الإسلامية**؛ فهؤلاء لا يَقلُّون عن زملائهم في المَهاجر تمكُّناً من أسباب التقدم، حتى إن بعضهم أصبحوا فيها أعلاما لا يُستغنى عن معارفهم وكفاءاتهم وإخصائيين يُفزع إليهم في مغالق الأمور العلمية.

والثاني، **اختلاف التثقيف**؛ فنحن لا نريد أن نثقِّف الآخرين فيما يختصون به، تاريخا وواقعا، بل فيما يختص بنا، تراثا ووعيا، حتى ندفع ظلمهم وشرورهم عنا؛ فإن تعاطوا تثقيفنا على مقتضى النظر المُلْكي وما ورّثهم من قوة مادية، فإننا نريد أن

نتعاطى تثقيفهم على مقتضى النظر الملكوتي المعنوي، باعتباره مؤسِّسا لهذا النظر الملكي لا غِنى عنه.

والثالث، حق التثاقف؛ فكما أننا نأخذ من ثقافة الآخرين، ونحتاج إلى البقاء على الأخذ منهم، لا من جهة الاطلاع على أسباب المعرفة فحسب، بل أيضا من جهة تقوية العمل التعارفي الذي يرجع إليه كمال التخلّق، فكذلك ينبغي أن نعطيهم من ثقافتنا ما لا يقدرون على تحصيله بأنفسهم، بل أن نحوِّجَهم إلى هذا التحصيل متى واصلنا تملُّك أسبابهم وتوسّلنا بها في الكشف عن جوانب من ثقافتنا تفيدهم في دفع الآفات التي دخلت على اختياراتهم الحضارية.

بعد الرد على هذا الاعتراض، نشتغل الآن بالجواب عن السؤال الأساسي، وهو: كيف نقوم بتثقيف «الإنسان الكوني» على مقتضى النظر الإسلامي، الذي هو النظر الملكوتي مؤسِّسا للنظر المُلكي؟

يبدو أن الخطوة الأولى والأعم هي أن نمحّص تمحيصا علميا وفلسفيا جملة المفاهيم الثقافية التي استحدثها «الإنسان الكوني» وأن ننقدها على الوجه الذي يؤدي إلى توعية هذا الإنسان بخلفياتها المصلحية ومرجعياتها الهيمنية؛ حتى إذا تأكد لنا وعيه بها، واجهناه بسلبياتها المختلفة التي تَضرُّ بالدور الحضاري الذي يريد النهوض به، لكي يتحمل تبعاتها كاملةً؛ ونذكُر من هذه المفاهيم، على سبيل المثال لا الحصر، مفهوم «النظام العالمي» ومفهوم «العولمة» ومفهوم «صراع الحضارات» ومفهوم «حوار الحضارات» ومفهوم «نهاية التاريخ» ومفهوم «التاريخ الكلي» ومفهوم «التحديث» ومفهوم «التثاقف»؛ وبعد التمحيص والنقد، فما ثبتت صحته من هذه المفاهيم المستحدثة، نُعيد صياغته على وفق القيم الإسلامية؛ وبعد هذه الخطوة الأعم، تأتي الخطوات الأخرى الأخص التي تفيدنا في دفع المفاسد الثقافية التي ذكرناها آنفا، وهي كالتالي:

2.2.1. درء الاستتباع الثقافي: يحق للسائل أن يسأل ما هو نوع التثقيف الإسلامي الذي ينبغي أن نزوّد به أهل «الواقع الكوني»، حتى نجعلهم يقلعون عن عادتهم في ممارسة الاستتباع الثقافي للبلاد الإسلامية؟ الجواب أنه لا بد لهذا التثقيف أن ينبني على قيم مخصوصة تأتي على رأسها اثنتان هما: «التحرر الثقافي» و«التكافؤ الثقافي»؛ فلنبسط الكلام فيهما.

أ. **التحرر الثقافي**: مازالت الشعوب الإسلامية لا تتمتع بتمام استقلالها؛ فعلى

فرض أنها تحررت من الاستعمار سياسيا بإلغاء حضوره المادي في أوطانها، فإنها مازالت تعاني منه ثقافيا باستمرار حضوره المعنوي فيها، هذا إن لم يكن هذا الحضور الأخير قد تقوَّى بما يعوِّض عن غيابه المادي، فيكون كالحاضر بشخصه؛ وعلى هذا، ينبغي أن يتولى التثقيفُ الإسلامي ترسيخَ مفهوم «التحرر الثقافي» في عقول «الجمهور الكوني» بما يجعله يَلْقى من المشروعية والتأييد والنصرة في أوساطه ما أصبح يلقاه فيها مفهوم «التحرر السياسي».

فإذا كانت هذه الأوساط قد وعت بما يكفي شرورَ الاستعمار الاستيطاني وحقَّ الشعوب في التخلص منه، فإنها **لم تَع بعدُ ويلاتِ الاستعمار الثقافي** التي قد تفوقها ضررا، فيكون واجب هذا التثقيف أن يكشف لهذه الأوساط الكونية عن فداحة الأضرار التي تلحق الإنسانية جمعاء وعن خبيث الأساليب التي يتبعها «المتسلط الكوني» ـــ أوروبيا كان أو أمريكيا ـــ في بسط سلطانه الثقافي على الشعوب وطمس ثقافاتها الوطنية، سالبا لأرواحها بعد سلبه لأجسامها؛ ولا بد لهذه التوعية الإسلامية بحاجة الشعوب إلى التحرر الثقافي، متى اتخذت الطرق المناسبة، من أن تفضي إلى تعبئة «الرأي العام الكوني» حول هذا الحق الطبيعي، بل قد تفضي إلى فتح بنود في اتفاقيات إقليمية أو مواد في مواثيق دولية تنص على حق الشعوب جميعها في تقرير مصيرها الثقافي كما تقرر مصيرها السياسي؛ وقد يتطور «الوعي الكوني» بهذا الحق إلى غاية أن يقبل أصحابه بمبدإ استرداد الشعوب لمكاسبها الثقافية والتعويض عن التلف الذي تعرَّضت له كما صاروا يَقبلون بمبدإ استرجاع هذه الشعوب لأراضيها المقتطعة والتعويض عن الأضرار التي لحقت بأهلها.

ب. **التكافؤ الثقافي**: مازال الواحد من الشعوب الإسلامية لا يُعامَل معاملة الكفء، سواء بمعنى المماثل لغيره من شعوب «العالم الكوني» أو بمعنى القادر على تصريف الشؤون التي بين يديه كما يقدر عليه هذا الغير؛ فيتعين أن يُركِّز التثقيفُ الإسلامي لـ«الجمهور الكوني» عمله على بلورة مفهوم «الكفاءة الثقافية»؛ فيوضح كيف أن «الكفاءة الثقافية» ـــ على خلاف ما غَرسته في ذهنه الدعايةُ الاستعمارية ـــ لا يُشترط فيها حصول الكفاءة الاقتصادية التي غدت تُؤثَر على ما عداها: فقد يكون الشعب الواحد كفئا ثقافيا من غير أن يكون كفئا اقتصاديا كما أنه قد يكون كفئا اقتصاديا من غير أن يكون كفئا ثقافيا؛ بل، على وجه العموم، يوضح هذا التثقيف كيف أنه لا يُشترط في الكفاءة الثقافية وجود «الكفاءة المُلْكية» التي تدخل تحتها كل الكفاءات المادية، بل

يكفي فيها وجود «الكفاءة الملكوتية»، وتندرج فيها كل الكفاءات المعنوية التي ترقى بهمّة الآدميين في مختلف أعماهم المُلْكية؛ حتى إذا اقتنع هذا الجمهور بامتياز الكفاءة الثقافية على غيرها، مضى إلى بيان كيف أن «مبدأ الكفاءة» يستلزم «مبدأ التكافؤ» بين الشعوب؛ فمادامت الكفاءة هي بلوغ الشعب إلى مرتبة المهارة الكافية في أمر من الأمور، فإن تحصيل هذه المهارة يؤهِّله للتباري والتنافس مع غيره من الشعوب، وبالتالي يؤهله لإقامة علاقة تكافؤ بينه وبينها؛ إلا أن ما ينبغي أن يستوعبه هذا الجمهور هو أن التكافؤ الثقافي ليس تكافؤَ مطابقةٍ، وإنما **تكافؤَ مغايرةٍ**: فالشعب الواحد قد يكافئ غيره في جوانب ثقافية ليست من جنس الجوانب الثقافية التي يختص بها هذا الغير؛ ولا هو تكافؤ مقداري، وإنما **تكافؤ معياري**: فقد يكون القليل من ثقافةِ شعبٍ ما يكافئ الكثير من ثقافة شعب آخر لظهور غوْر معانيه.

يترتب على هذا نتائج هامة، **أولاها** أن عدم التكافؤ الاقتصادي بوجه خاص أو عدم التكافؤ المُلْكي بوجه عام بين شعبين اثنين: أحدهما ينتمي إلى العالم الإسلامي، والثاني ينتمي إلى «العالم الغربي»، لا يمنع من حصول التكافؤ الثقافي بينهما؛ **والثانية** أن الأمة المسلمة قد تكافئ بإرثها الثقافي العريق «الأمة الغربية» بثقافتها الحديثة؛ **والثالثة** أن الحوار الحقيقي الذي يمكن أن يدور بين أهل العالم الإسلامي وأهل العالم الغربي حوار ينبغي أن يجري بين أطراف متكافئة، أي بين أنداد حقيقيين.

كل ذلك من شأنه أن يعمل عمله في توسيع آفاق الإدراك عند «الجمهور الكوني» وتصحيح آرائه وأحكامه المسبَّقة على الثقافة الإسلامية، وأن يجعله يتعاطى على التدريج إقامة علاقات جديدة مع الشعوب الإسلامية، لا تابع فيها ولا متبوع.

2.2.2. درء التخريب الثقافي: يحق للسائل أن يسأل أيضا ما هو نوع التثقيف الإسلامي الذي ينبغي أن نتصدى به لممارسة التخريب الثقافي للأمة المسلمة؟ الجواب أنه لا بد لهذا التثقيف من أن يأخذ بقيمتين أساسيتين هما: «التظلم الثقافي» و«الإعداد الثقافي»؛ فلنوضحهما الآن.

أ. التظلم الثقافي: ينبغي لـ«الجمهور الكوني» أن يعلم أن من حق الشعوب التي يُعتدى على تاريخها ودينها ومقوماتها الثقافية، فعلا أو قولا، أن تشكو الظلم الذي تتعرَّض له، وتطالِب بأخذ الحق لها وتعويضها عن الأذى الذي لحقها؛ فكما أن للشعوب حق الشكوى، بل حق الدفاع عن نفسها متى اعتُديَ على أراضيها وممتلكاتها المادية، فكذلك ينبغي أن يكون لها نفس الحق متى اعتُدي على ثقافتها ومكاسبها

المعنوية؛ وإذ ذاك يكون دور التثقيف الإسلامي أن يكشف لهذا الجمهور المظالمَ الثقافية التي ارتكبها «المتسلط الكوني» في البلاد الإسلامية كما انكشفت له مظالمه السياسية والاقتصادية المختلفة، مستندا في ذلك إلى قاطع الأدلة وساطع الشواهد، وداعيا في الآن نفسه إلى تشكيل لِجان ومؤسسات تكون لها صلاحية التحقيق والبت في ما صدر عنه من الاتهامات والافتراءات، وأيضا إلى إيجاد التنظيمات والأجهزة التي تَسهر على تنفيذ الأحكام والقرارات التي تُصدرها هذه اللجان والمؤسسات.

ب. **الإعداد الثقافي**: يجب أن يُدرك «الجمهور الكوني» بأن أساليب التشنيع المختلفة التي يتَّبعها إزاء الثقافات الأخرى، تشكيكا في قِيَمها وتشويها لحقائقها وتخويفا من مستقبلها، يجوز أن تُمارَس على ثقافته هو نفسه، وأن المعاملة بالمثل في هذا الباب جد مشروعة؛ لذا، يتعين على التثقيف الإسلامي أن يُشعِر هذا الجمهور بوجود القدرة لدى المسلمين على إحكام هذه الأساليب وبتَمتُّعهم بالحق في ممارستها، دفاعا عن ثقافتهم، مبيِّنا له في ذات الوقت كيف أن القِيَم الرفيعة التي تبثها الثقافة الإسلامية في نفوسهم هي التي تصرفهم عن ممارسة ما يشبه الاعتداء الثقافي الذي يمارسه «المتسلط الكوني» إزاءهم؛ إلا أن هذا التثقيف لا يمكن أن يتوصل إلى تحقيق هذا الهدف إلا إذا أَعَدَّ نفسه تمام الإعداد في باب **نقد «الثقافة الكونية»**؛ ومعلوم أن مِثْل هذا النقد يقتضي المعرفة بجزئيات مضامين هذه الثقافة المنفصلة وبدقائق الانفصال فيها، أشكالا وأطوارا وأبعادا، كما يقتضي التوسل في ذلك بأقوى مناهج التحليل والمقارنة والاستدلال التي هي قوام العقل المُلْكي، مسنودةً إلى وسائل النظر الموسَّعة التي هي قوام العقل الملكوتي؛ ومتى توفَّر هذا الإعداد الثقافي اللازم، أمكن الوقوفُ على مختلف الآفات والمساوئ والزلات التي وقعت فيها هذه الثقافة عبر تاريخها كما أمكن استكشافُ مواطن الضعف في مضامينها ومكامن الخلل في تركيباتها، يتقدمها التناقض الموجود بين الصبغة الانفصالية لهذه الثقافة وبين الأصل الاتصالي للقيم التي تتضمها هذه الثقافة، وكذا التناقض الموجود بين اتباعها نفس الطريق النظري في بحث الظواهر وبحث القيم وبين إقرارها بتباين الوضع الكياني (أو «الأنطولوجي») للظاهرة والوضع الكياني للقيمة؛ وعند ذاك فقط، يصير تجريح المسلمين لهذا الجانب أو ذاك من هذه الثقافة ــ ردّاً على الاعتداء الثقافي لـ«المتسلط الكوني» ــ متَّبِعا طريق العلم ومبتغيا بيان الحقيقة، فيظهر فضلُهم على عدوهم.

3.2.2. درء التنميط الثقافي: يحق للسائل أن يسأل كذلك ما هو نوع التثقيف

الإسلامي الذي ينبغي أن نَمُدّ به أهل «الواقع الكوني»، حتى نحملهم على الإحجام عن ممارسة التنميط الثقافي؟ الجواب أنه لا بد لهذا التثقيف أن يتوسل بقيمتين رئيستين هما: «التعارف الثقافي» و«التكامل الثقافي»؛ فلنوضح مقتضى كل واحد منهما.

أ. **التعارف الثقافي**: لا بد أن يقتنع «الجمهور الكوني» بأن محاولة فرض نمط ثقافي واحد على شعوب العالم ـ نمط هو ثمرة الافتتان البالغ بالمصالح المادية والتوسع الكاسح في المصالح الاقتصادية ـ تَضرُّ بمصالحه الثقافية هو نفسه؛ إذ أنها تُضيِّق من آفاقه الفكرية واستعداداته الشعورية، وتَحرِم أجياله القادمة من الاستمتاع بالإمكانات المعنوية الواسعة التي تنطوي عليها الثقافات المختلفة لهذه الشعوب؛ كما أنها تَضر بمصالح هذا الجمهور الأمنية، إذ أن «العالم الكوني» سوف يظهر في أعين هذه الشعوب بمظهر الممارس لأبشع صور الأنانية؛ وليس في الشرور أضر بالبشرية من استبداد الأنانية بأرباب هذا العالم، فهي الأصل في تولّيهم تدمير كل من خالفهم، رأيا أو رؤية؛ ومعلوم أن هذه الشعوب لا تتشبّث بشيء تشبثها بإرثها الثقافي؛ فإذا أُلغي هذا الإرث، فكأنما أريد بها الهلاك؛ ومن يُشرف على الهلاك، لا بد أن يقاوم من أجل البقاء؛ لذا، فإن هذا التنميط الثقافي يتسبب في ظهور مقاومات شعبية ومجابهات عنيفة حيث كان أولياؤه يظنون أنه يُوفِّر لهم غطاء السِّلم الضروري لاستمرارهم في الاستنزاف الاقتصادي لموارد الشعوب؛ فيتعين على التثقيف الإسلامي أن يحذِّر من هذه المخاطر كلها التي تأتي على مصالح «العالم الكوني» بأسرع وأسوأ مما تأتي به على مصالح ضحاياهم، مبيِّنا كيف أن هذه المخاطر لا يمكن صرفها إلا بالعمل بحقيقة «التعارف الثقافي»، ومقتضاها أن الشعوب لم تُخلَق من أجل إقصاء بعضها بعضا، فاصطدام بعضها ببعض، وإنما من أجل التعرف بعضها إلى بعض، إقرارا بحقه في الوجود والاختلاف، بل إقرارا بقدرته على الإفادة والعطاء، فضلا عن الدخول في التعاون على مكارم الأخلاق.

ب. **التكامل الثقافي**: يحتاج «الجمهور الكوني» إلى أن يعرف أن «العالمية» لا تقوم في فرض ثقافة بعينها على شعوب العالم، تحكُّماً في مصائرها، ولا، على العكس من ذلك، في فتح باب تعدد الثقافات على مصراعيه، تفكيكا لشعوبها، وإنما تقوم بالأساس في الحاجة الملحة إلى اجتماع هذه الثقافات بعضها إلى بعض، تكميلا لبعضها البعض؛ فإذا كانت كل ثقافة تحمل رؤية للحياة وللإنسان تختص بها، فإن الحاجة تدعو إلى انضمام هذه الرؤية الخاصة إلى غيرها، حتى تتولد من الرؤيتين معا

رؤية أوسع، بحيث كلما تعددت هذه الرؤى، زاد اتساع الرؤية المتولدة منها، فتكون **حقيقة الثقافة العالمية هي أنها الثقافة التي تحمل الرؤية الأوسع**، وليست هي الرؤية الأشد تسلطا، ولا هي، على العكس من ذلك، الرؤية الأشد اختلافا؛ ومهمة التثقيف الإسلامي بالذات أن يبيِّن كيف أن هذه الرؤية الأوسع هي ثمرة «التكامل الثقافي»، بمعنى أن الثقافات تشترك كلها في بناء هذه الرؤية، طلبا لتحقيق الكمال فيها؛ فما ينقص هذه الثقافة، ينبغي أن تضيفه الأخرى؛ وما يَفسد في الأولى، ينبغي أن تُصلحه الثانية؛ وما تكتمه هذه، ينبغي أن تُعلنه تلك، وهكذا دواليك، ؛ هذا، بالإضافة إلى أنه قد يجرى بين ثقافتين فأكثر تفاعل أو تلاقح يثمر فيهما ما لم يكن في أصلهما، فتسير الثقافات قُدُما إلى تحقيق الكمال المنشود في رؤيتها الجامعة؛ من ثَمَّ، لا مفر من اعتماد هذه الرؤية الأوسع والأكمل في إقامة أي نظام ثقافي عالمي جديد.

2.2.4. درء التلبيس الأخلاقي: يحق للسائل أن يسأل أخيرا ما هو نوع التثقيف الإسلامي الذي ينبغي أن نفيد به أهل «الواقع الكوني»، حتى نجعلهم يكفون عن التلبيس على المسلمين في أخلاقهم؟ الجواب أن هذا التثقيف يلزمه أن يلجأ إلى قيمتين متميزتين هما: «تديين الثقافة»؛ و«تخليق الثقافة»؛ فلنتوَّل الآن شرح مضمونهما.

أ. تديين الثقافة: لا بد أن يعي «الجمهور الكوني» أن الثقافة المنفصلة التي نشأ عليها لا يمكن إلا أن تكون فيها نهاية «الإنسان الكوني»؛ فقد قطعت هذه الثقافة نفسها عن عالم الآيات الفسيح، مجتزئةً بالنظر المُلْكي، وترَكَت مراقبة ذاتها بواسطة القيم الروحية التي تبثها هذه الآيات في قلوب الناظرين فيها؛ من هنا، لاشيء بات يمنعها من أن تُطلق العنان لكل أصناف الأهواء والشهوات لِتعبَث بعقول ونفوس أهلها؛ والتاريخُ يُعلِّمنا أنَّه ما من مجتمع انتشر فيه مثل هذا الانحلال الخلقي إلا هلك وصار عبرة للبشرية جمعاء.

لهذا، فمن واجب التثقيف الإسلامي أن يتقصَّى الأحداث التاريخية التي هلكت فيها الأقوام بسبب تفسُّخها الخلقي، ويعرضَها على أنظار «الجمهور الكوني»، مع إرشاده إلى طرق ملكوتية في فهمها لعله يستأنس بها، فيستخرج بنفسه منها العِبَر التي تناسبه ويتعظ بها على الوجه الذي يعينه على درء هذا التفسخ؛ ثم عليه أن يبيّن له كيف أن النجاة من هذا الهلاك الذي يلوح في أفق الواقع الكوني لا يمكن أن تحصُل إلا بإرجاع القيم الروحية إلى ثقافته بعد طول انفصالها عنها؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بإعادة الاعتبار إلى النظر الملكوتي، فهو وحده القادر على أن ينظر في الظواهر والأحداث

نظرا يرتقي بها إلى رتبة آيات تحمل قيما إيمانية مخصوصة؛ وكلما كانت هذه القيم التي يقف عليها الناظر في هذه الآيات موافقة للقيم الروحية التي دعا إليها الدين الإلهي وأخبر بوجودها في فطرة الإنسان، كانت أدعى إلى الإيمان وأحق بالعمل على مقتضاها، لأنها أبلغ في الروحانية، ولا روحانية تعلو على روحانية هذا الدين.

ومتى استطاع هذا التثقيف، من جهة أخرى، أن ينتزع من «الجمهور الكوني» تسليمه بأن الدين الإلهي لم يَنزل بهذه القيم الإيمانية دفعة واحدة ولا مرة واحدة، وإنما تقلَّب في أطوار يُكمِّل اللاحقُ منها السابق، صار قاب قوسين من أن يقنعه بأن نصيب الطور الإسلامي من هذه القيم أوفر نصيب، إذ أنه يصدّق بما بين يديه من القيم الإيمانية ويهيمن عليها بقيم أخرى من عنده، ولا طور من بعده يهيمن عليه؛ ثم متى استطاع أن يجعل هذا الجمهور يُسلِّم بأن للتطور الديني نهايةً كما يُسلّم بأن للتاريخ نهاية، أَوشَك أن يقنعه بأن الإسلام هو الدين الخاتم الذي ينبغي أن يعمل على وصل ثقافته به، لأنه هو الأقدر على أن يورّث هذه الثقافة أرسخ اتصال، وذلك لزيادة قِيَمه الإيمانية على قيم غيره.

ب. **تخليق الثقافة**: لقد ساد طيلة قرون الاعتقادُ بأن «الخاصية الإنسانية» تطابق «الخاصية العقلية»، ولم تنفع في زعزعة هذا الاعتقاد لدى «الإنسان الكوني» ما جلبته بعض الممارسات العقلية من شرور لا غبار عليها، آخرها أسلحة الدمار الشامل؛ فيتعين على التثقيف الإسلامي أن يصرف «الجمهور الكوني» عن هذا الاعتقاد، وإلا فلا أقل من أن يشككه فيه، وذلك ببيان كيف أن «الإنسانية» ـ أو بالحريّ «الآدمية» ـ ليست خاصية مادية، ولا خاصية نظرية، وإنما هي خاصية معنوية وعملية، ذلك أنه لا يمكن أن توجد إلا حيث توجد مكارم الأخلاق، ولا بد أن تُفتَقد حيث تُفتقد هذه المكارم؛ ثم إن الأخلاق هي ـ كما تَوضَّح في المدخل العام ـ ثمرة العمل التعارفي؛ ولا شيء يشعر فيه الإنسان بأنه أقرب إلى معرفة الخاصية التي تميزه من اشتراكه مع غيره في فعل يرفع مكانتهما الإنسانية؛ والعمل التعارفي إنما هو هذا الفعل الذي لا يشترك فيه أشخاص مختلفون فحسب، بل تشترك فيه أمم مختلفة بكاملها؛ وكلما زادت قوة هذا العمل وزاد عدد الأمم المشتركة فيه، زاد حظها من الأخلاق؛ فيلزم أن «الإنسانية» أَوْلى بالمطابقة مع «الخاصية الأخلاقية» منها بالمطابقة مع «الخاصية العقلانية».

ومتى تمكّن هذا التثقيف من أن يجعل «الجمهور الكوني» يعيد الاعتبار للممارسة

الأخلاقية في مفهومه للإنسان وتحديده لماهيته، سلك به طريقا يُوصِّله إلى إعادة بناء ثقافته على هذه الممارسة؛ ثم متى تمكَّن من أن يوضّح له كيف أن منبع القيم الأخلاقية التي تتجلى في العمل التعارفي ليس ـ كما يظُن ـ الواقعَ الإنساني، وإنما هو الدين الإلهي لثبوت علُوّها على هذا الواقع، وكيف أن هذا المنبع يزداد فيضا من طور إلى آخر من أطوار هذا الدين، مهَّد له السبيل إلى أن يرتكز في تجديد ثقافته على القيم الأخلاقية التي جاء بها طوره الخاتم الذي هو الإسلام.

مما تقدم نخلص إلى أن المسلمين، بفضل هذا التثقيف للواقع الكوني، درءا لمفاسد الاستتباع والتخريب والتنميط والتلبيس التي تعرّضت لها الأمة المسلمة، يمكن أن يُسهموا إسهاما فعَّالا في تشكيل المشهد الثقافي على الصعيد العالمي، على الأقل، فيما يتعلق بالقضايا والمواقف التي تخصُّهم ولو أن أرباب هذا الواقع ما زالوا يتأبَّون على هذا التثقيف، ويخططون لمستقبل الأمة المسلمة في غياب أبنائها.

على أن المسلمين لن يصلوا مبتغاهم في تفعيل هذا التثقيف ما لم ينجحوا في تقوية **أسباب التداخل الثقافي** بين شعوبهم ولو أن تحقيق التداخل السياسي بين دولهم يبدو ـ على الأقل في الوقت الراهن ـ أمرا بعيد المنال؛ وقد يستعينون على ذلك بإنشاء **فضاء ثقافي** يستوعب هذ الشعوب جميعا في مقابل الفضاءات الثقافية غير الإسلامية، ولا سيما أن مدار التدافع بين الأمم صار، بموجب المتغيرات الكونية الجديدة، يشمل عنصر الثقافة بعد أن كان مقتصرا على العنصرين: الاقتصاد والسياسة؛ ولا يكفي في ذلك إقرار مبدإ التعاون والتنسيق بين مختلف الأجهزة الثقافية الموجودة في العالم الإسلامي، بل ينبغي أن تشترك بلدانه بالسوية عمليا في بلورة وتخطيط وتنفيذ مشاريع ثقافية متتالية على قاعدة سياسة ثقافية مدروسة بعيدة المدى لتوحيد الأمة.

وقد يكون من هذه المشاريع إنشاء جامعات تشرف عليها إدارة مشتركة بتمويل مشترك، ويقوم على التدريس بها أساتذة مختصون مختارون من مختلف البلدان الإسلامية، ويَلجُها الطلاب المسلمون من كل أنحاء العالم، فضلا عن تأسيس مجالس علمية ومنتديات فكرية تضم علماء الأمة ومفكريها على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم.

كما قد يكون من هذه المشاريع إنشاء قنوات بَثٍّ فضائية موجَّهة خصِّيصا إلى «الجمهور الكوني» بأشهر لغاته أو على الأقل باللغة الإنجليزية في المرحلة الأولى، ومتميزة بإعلام يستوفي الشروط العلمية والتقنية ويراعي المستجدات والمتغيرات الظرفية بما يؤهله لمخاطبة «المشاهدين الكونيين» بنفس الأساليب المتَّبعة في عموم

«القنوات الكونية»، مستعينةً في ذلك بكفاءات وخبرات مؤسسات الإعلام والاتصال المختلفة، سواء ما وُجِد منها داخل البلاد الإسلامية أو ما وُجِد خارجها؛ وينبغي أن يكون من أهداف هذه القنوات الإسلامية، بالطبع، تصحيح نظرة «الإنسان الكوني» إلى الإسلام بإبطال الأحكام المسبقة والادعاءات المرسلة والإشاعات المغرضة التي تؤذي أهله، والعملُ على تكوين «رأي عام كوني» لصالح القضايا الإسلامية، وبالخصوص إبرازُ العطاء الإسلامي بالنسبة للحضارة الإنسانية عموما وقدرتِه على استئناف هذا العطاء والإسهامِ في تقويم المسار الذي أخذ يسلكه النظام العالمي الجديد.

ويبدو أن أبرز جانب يمكن أن يظهر فيه هذا الإسهام منذ الآن، ويجد من «الجمهور الكوني» قبولا هو بالذات **الجانب الأخلاقي**؛ فيتعين على هذه القنوات أن تعمل، بفضل إعلام متعدد الوجوه والمستويات، على تجديد مفهوم «الأخلاق»، تصحيحا وتوسيعا لمضمونه، كما تعمل على توضيح نسق القيم الإسلامية، وتوطيد علاقاته بنسق القيم الثقافية والحضارية السائد في العالم، بل بيان فضلِ الأول على الثاني؛ وهكذا، ينبغي أن تتخذ سياسات ثلاث هي:

أ. التأسيس الأخلاقي لكل الجوانب من حياة الإنسان وحياة المجتمع

ب. التقويم الأخلاقي للأحداث والمتغيرات العالمية

ج. إعادة الصياغة الأخلاقية للمجالات والمشكلات التي كان الواقع الكوني قد قطعها عن الاعتبارات الأخلاقية أو كان لا يرى صلتها بهذه الاعتبارات، قانونية كانت أو اقتصادية أو علمية أو تقنية.

وينبغي أن ينبني تنفيذ هذه السياسة الإعلامية الأخلاقية الشاملة على استخدام طرق العقل الصحيحة، مُلْكية كانت أو ملكوتية، وعلى عرض شواهدِ الواقع المقبولة، ظواهر كانت أو آيات، وأيضا على الاستعانة بذوي العلم وأهل الفكر من المسلمين وغيرهم في إطار برامج توضيحية أو توجيهية محكمة؛ ولا شك أن تنفيد هذه السياسة الإعلامية على هذا الوجه سيؤدي إلى إعادة إذكاء الشعور الأخلاقي عند «الجمهور الكوني» وتقوية القيم الإنسانية في نفسه بِما قد يمهد لقيام نظام عالمي عادل ومتكافئ تصان فيه حقوق الشعوب، على اختلاف ثقافاتها ومقوماتها الحضارية.

* مجمل القول في هذا الفصل أن الواقع الكوني، في طوره «الأمريكي» كما في طوره «الأوروبي»، دخل في تدمير قيم الأمة المسلمة؛ وتجلى هذا التدمير القيمي

بالخصوص في مفاسدَ أربع تَحْرِم هذه الأمة من حقها في الاختلاف الثقافي والفكري: إحداها، «الاستتباع الثقافي» الذي يَحْرمها من حق الإبداع المستقل؛ والثاني، «التخريب الثقافي» الذي يَحْرمها من حق الإسهام في تشكيل الثقافة الكونية؛ والثالث، «التنميط الثقافي» الذي يَحْرمها من حق التمتع بالخصوصية الثقافية؛ والرابع، «التلبيس الأخلاقي» الذي يَحْرمها من حق التمسك بالقيم الروحية والأخلاقية الخاصة بها.

ولكي تتمكّن هذه الأمة من أن تدفع عنها هذه المفاسد الثقافية والقيمية، فإنها تحتاج إلى الاشتغال بتثقيف الواقع الكوني على مقتضى العقل المُلكي المؤسَّس على العقل الملكوتي بقدر ما تحتاج إلى أن تجدّد تثقيف نفسها؛ ويستلزم تثقيفها لهذا الواقع أن تتوسل بمجموعة من القيم الأساسية، اثنتان تدفعان عنها الاستتباع، وهما: «التحرر الثقافي» و«التكافؤ الثقافي»؛ واثنتان تدفعان عنها التخريب، وهما: «التظلم الثقافي» و«الإعداد الثقافي»؛ واثنتان تدفعان عنها التنميط، وهما: «التعارف الثقافي» و«التكامل الثقافي»؛ وأخيرا اثنتان تدفعان عنها التلبيس هما: «تخليق الثقافة» و«تديين الثقافة»؛ كل ذلك يدعو إلى المبادرة بترسيخ التداخل الثقافي بين شعوب الأمة المسلمة عن طريق إيجاد فضاء ثقافي قوامه مؤسسات علمية وقنوات فضائية مشتركة تضاهي، في مستواها المعرفي والتقني، المؤسسات العلمية والقنوات الفضائية لأولئك الذين يتوجه إليهم هذا التثقيف الإسلامي من أهل الواقع الكوني.

وبعد أنهينا الكلام في الأساليب التي يتَّبعها أرباب الواقع الكوني في تدمير القيم الإسلامية، وفي طرق مواجهتها، ننتقل إلى بيان كيف أنهم ينسبون إلى قيمهم الأفضلية على غيرها، ويرون أنهم محقون في إلزام باقي الأمم بها.

الفصل الثالث

تفضيل القيم الأمريكية

في مستهل هذا الفصل الأخير من الباب الأول وتوطئةً لما سيأتي نذكّر ببعض الحقائق التي توصلنا إليها:

أولاها، أن مفهوم «صدام الحضارات» أو «صدام الثقافات» لم يُنتجه واقع علاقات الأمم بعضها مع بعض، وإنما أنتجته ثقافة واحدة بعينها، هي الثقافة الغربية (أي «الأوروبية-الأمريكية») التي أضحت ثقافة الواقع الكوني؛ ذلك أنها قامت بتوسيع مفهوم «صدام القيم» الذي يعاني منه كيانها والذي أشبعنا الكلام فيه في الفصل الأول، كي يصبح دالا على معنى «الصِّدام الحضاري أو الصِّدام الثقافي بين الأمم المختلفة»، إصرارا منها على تقرير مفهوم «الصدام» في التداول الثقافي والسياسي العام؛ وكأننا بها قد استندت في ذلك إلى استدلال أشبه بقياس الأوْلى، وصيغته هي: «أنه إذا وُجد صِدام القيم في الأمة الواحدة، مع اتحاد مستواها الحضاري والثقافي، فبِأن يوجد بين الأمم المختلفةِ مستوياتهُا الحضارية والثقافية أَوْلى».

والثانية، أن حقيقة هذا الصدام ليست ـ كما يسبق إلى الأفهام ـ تصادما يحصل بين طرفين كل واحد منها يَصْدِم الآخر، بمعنى أن الصَّدْم يحصل في اتجاهين، وإنما هو صدْم يقع في اتجاه واحد، والصادم هو هنا الثقافة الغربية، والمصدوم هو باقي الثقافات؛ ولكن الإبقاء على هذا اللبس يَدخل في سياق ما تمارسه ثقافة الغرب من تحريف المفاهيم عن مواضعها وقلب الحقائق وتلبيس الحق بالباطل، حتى تبلغ مرادها من التمكن في الأرض، وحتى تبقى لها فسحة اتهام الأمم التي تعارض مشاريع الهيمنة للواقع الكوني الذي تمثله هذه الثقافة، بأنها هي التي تبتدئ هذا الواقع بالصدم، والبادئ أظلم كما يقال.

والثالثة، أن الأمة التي تستحق، في نظر أرباب الواقع الكوني، أن تؤخذ قبل غيرها بالصدم والعنف، مع الإيهام بأنها البادئة بهما هي: «الأمة المسلمة»؛ فقد استقر رأيهم على أنه ليس في القيم مثل القيم الإسلامية مخالفةً لقِيَمهم «الكونية» ومقاومةً لإرادتهم في تعميمها على باقي الأمم؛ فكان أن قرَّروا تدمير القيم الإسلامية بمختلف الوسائل التي في مِلكهم، حتى تتمهد الطريق لبثِّ قيمهم وترويجها؛ فجلبوا للأمة من المفاسد الثقافية ما لا يخرجها منه إلا حصول انقلاب في وجهة التثقيف، أو، على الأقل، حصول مقابلةِ تثقيف بضده؛ فإن ثقّفونا لكي يمحوا قيمنا ويستبدلوا بها قيمهم، فلنثقفهم نحن لنُبقي على قيمنا وعسى أن نصحح قيمهم.

بناء على هذه الحقائق الثلاث، يمكن أن نستخرج النتائج التالية:

أولاها، أن الواقع الكوني لا يصدم ولا يهدم القيم الإسلامية إلا على أساس مُسلَّمة جوهرية وهي: **أن قِيَمه الكونية أفضل من القيم الإسلامية**، ما دام يزن أفضلية القيم، لا بميزان الحق، وإنما بميزان القوة؛ فلما كان أقوى من هذه الأمة، كانت قيمه أفضل من قيمها، بل كانت أفضل القيم على الإطلاق، لظهور تفوُّق قوته على أية قوة أخرى.

والثانية، أن الواقع الكوني، لَمّا كان طوره الحالي هو الطور الأمريكي بدون منازع، لزم أن يكون تفضيل قِيَمه على سواها إنما هو تفضيل القيم الأمريكية عليها، بحيث تصير **القيم الكونية هي القيم الأمريكية وحدها**.

والثالثة، لما كانت قيمُ الأمة الأمريكية قيمَ أمة بعينها ــ أي قيما نسبية ــ أفضى تعميمها على باقي الأمم ــ أي إنزالها منزلة القيم الكونية ــ إلى الوقوع في تناقض شنيع، وهو أن القيم النسبية قيم كونية، كما إذا قال القائل: «الأمة الأمريكية إنما هي الأمم كلها».

والرابعة، لا يسع الواقع الكوني، إزاء هذا التناقض الفاحش، إلا أن يشتغل برفعه، حتى يُبقي على استحواذ قِيَمه ــ ذات الأصل النسبي ــ على الناس كافة؛ لذلك، نجده يُسخِّر أقوى وسائل النظر المُلْكي التي بيده، وليست هي إلا «النظر المنطقي»؛ فشبهة التناقض الواردة عليه لا ينفع في دفعها إلا الاستدلال المنطقي، لعلَّه يُثبت أنه ليس في الأمر تناقض حقيقي.

والخامسة، أن واجب هذا الاستدلال يُصبح في ذمة الأمريكيين، مادامت قِيَمهم الخاصة هي التي نُسِبت إليها صفة الكونية وما داموا يتعاملون مع الأمم الأخرى على

مقتضى كونية القيم الأمريكية، لا يبالون إن كانت تصدم أو تهدم قيمها، هذا إن لم يتعمدوا صدمها وهدمها من غير حسرة.

فلا عجب إذن أن ينتهز مثقفوهم أوّل واقعة تُشكِّك في هذه الكونية ــ ناتجة عن تعاطيهم هَدْم قيم باقي الأمم ــ لكي ينهضوا إلى إعادة تثبيتها في النفوس نهوض الجماعة الواحدة التي يكون بعضها ظهيرا لبعض، شعورا منهم بأن الأمر أشْكَل من أن يشتغل به الأفراد المتفرّقون؛ وهذه الجماعة إنما هي أولئك الستون من كبار المثقفين الأمريكيين الذين أصدروا في فبراير 2002، على إثر أحداث أيلول/ شتنبر 2001، بيانهم المشهور تحت عنوان: «**لماذا نخوض الحرب؟**»[1]، وهو عبارة عن رسالة موجَّهة إلى المسلمين خاصة.

وغرضنا في هذا الفصل هو أن ننتقد **ادعاء هؤلاء أن القيم الأمريكية أفضل القيم وأحقها بالكونية** في سياق استدلالهم على ضرورة خوض الحرب على أفغانستان، حتى يفرضوها على الأمم الأخرى؛ ومعلوم أن هذا النقد، بموجب ما اختص به الباب الأول، نقد إيماني؛ وليس هذا النقد الإيماني تقويما لعقيدة المثقفين الأمريكيين، وإنما تقويما لقدرتهم على النظر الملكوتي، أي النظر في الآيات، مع الاعتبار باختلافها واستخراج قِيمها وتبيُّن صفتها الإيمانية؛ ولا هو تقويم تجزيئي يكتفي بالنظر الملكوتي، وإنما هو تقويم تكاملي يؤسِّس النظر المُلكي على النظر الملكوتي، حتى يُحدّد مدى العنف الذي مارسه النظر الملكي لهؤلاء المثقفين؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يأخذ انتقادنا للبيان الأمريكي بنفس الأسباب المُلكية التي أخذ بها، وهي بالذات الأسباب الاستدلالية المنطقية؛ وأن يجاوز ذلك إلى وصلها بأسباب ملكوتية يجوز أن لا يكون قد أخذ بها هذا البيان؛ ومن ثَمّ، يتعين أن يكون نظرنا في البيان الأمريكي من جهتين: إحداهما، جهة **التهافت**، وهي تتعلق بوجوه الاختلال المنطقي التي دخلت على أسبابه الاستدلالية؛ والثانية، جهة **الانفصال**، وهي تتعلق بوجوه الاختلال الإيماني التي لحقت هذه الأسباب المنطقية.

---

(1) العنوان الإنجليزي: «What We are Fighting For» يمكن طلب نسخة منه من العنوان الآتي:
Institut for American Values, 1841, Broadway, Suite 211, New York, NY 10023.
Email: info@americanvalues.org

لقد وُضعت لهذا البيان ترجمات عربية مختلفة القيمة، واحدة منها منشورة في مجلة **الاجتهاد**، العدد 54، ربيع العام 2002؛ وكان بودنا أن نضع ترجمة لهذا النص تستوفي مقتضيات تحليلينا لولا كثرة التزاماتنا.

وعلى هذا، فإن نقدنا للبيان يتناوله، لا بوصفه تعبيرا عن موقف سياسي يستدعي من المتلقي أن يعارضه أو يسانده، وإنما بوصفه **وثيقة تاريخية** تستدعي منه أن ينظر فيها نظرا موضوعيا كما أنه لا يقتصر على النظر في مضامينه، وإنما يقدِّم النظر في بُناه على النظر في هذه المضامين، مركّزا على البنية المنطقية التي صيغت بها، إذ يحلّل عناصرها ويفحص قيمتها الاستدلالية؛ فقد أشرنا إلى أن واضعي هذا البيان لم يتوسلوا فيه بالآليات المنطقية عرَضا، بل قَصَدوا أن يكون عبارة عن استدلال منطقي؛ وقد صرّحوا في مطلعه بأنهم يريدون أن **يستدلوا استدلالا أخلاقيا** على خوض الحرب على الإرهاب[2].

وظاهر أننا هنا إزاءَ مطلبين اثنين: أحدهما «**الاستدلالية**» والثاني «**الأخلاقية**»؛ ومطلب «الاستدلالية» يقضي بإنشاء خطاب ينطلق من مقدمات محددة ومعلومة، وينتهي إلى نتيجة لازمة منها لزوما يتَّبع قواعد مقرَّرة ومقبولة من الجانبين: المستدِلّ والمستدَل له؛ أما مطلب «الأخلاقية»، فيقضي بأن تكون نتيجة هذا الاستدلال عبارة عن دعوى أخلاقية يتعين إيقاعها؛ وهذه النتيجة، وإن أتت بصيغة الخبَـر، فإنها تكون بمعنى «الأمر» أو «النهي» أو على الأقل بمعنى «النصيحة» أو «التوصية» كما إذا قيل: «شنُّ الحرب على الإرهاب واجب»، فيكون المراد: «أيها الحكام، يجب أن تَشُنُّوا الحرب على الإرهاب».

---

(2) قد غاب هذا القصد المنطقي كليا عن المثقفين العرب والمسلمين الذين نقدوا هذا البيان؛ وقَبْل ذلك، غاب عن المترجمين الذين تولوا نقل هذا النص إلى العربية؛ إذ لم يشعروا بالحاجة إلى استعمال ألفاظ «الاستدلال» أو «الدليل» أو «التدليل» في أداء اللفظ الإنجليزي: «Reasoning»؛ فقد استعمل بعضهم مكانه لفظ «التصريح»، واستعمل غيرهم لفظ «التبرير». والصواب أن هناك فرقا بين «التصريح» و«الاستدلال»، إذ يجوز أن يكون التصريح دعوى بغير دليل، الأمر الذي يجعل البيان يبدو وكأنه مجرد دعاوَى مرصوصة أو مجرد آراء متتالية؛ وحينئذ، لا عجب أن يغلب على بعض منتقديه الاشتغال بإيراد الدعاوَى، ويقِلّ اشتغالهم بإقامة الأدلة عليها؛ كما أن هناك فرقا بين «التبرير» و«الاستدلال»، إذ التبرير أقرب إلى التعليل منه إلى التدليل ولو أنه تعليل ذاتي، لا تعليل موضوعي ـ إذ ينزل فيه المعلِّل منزلة الفاعل الذي يربط بين تقريراته ربطا من عنده، بخلاف التعليل الموضوعي الذي ينزل فيه المعلّل منزلة الشاهد الذي يصف الوقائع كما هي شأن التفسير العلمي ـ الأمر الذي يجعل البيان يبدو وكأنه مجرد جملة من التقريرات المعللة تعليلا ذاتيا؛ وعندئذ، لا غرابة أن تسترسل بعض الردود في إيراد أحكامها كما لو كانت حقائق لا تقبل النزاع، ولا الاختبار؛ وهكذا، فلما فات المنتقدين العرب إدراك المقصود المنطقي من البيان الأمريكي، جاءت ردودهم متداعية البنيان، عريّة من التنسيق المنطقي الذي يتمتع به هذا البيان ولو أنها تضمَّنت وقائع ثابتة وأحكاما صادقة؛ **إذ كان عليهم أن يردّوا على استدلال البيان باستدلال مثله**، وليس بأقوال لا يتجاوز ترتيبها درجة الترتيب الإنشائي.

وليس البيان الأمريكي استدلالا واحدا، وإنما هو استدلال أخلاقي تحته استدلالات فرعية متعددة، بعضها استدلالات أخلاقية وبعضها استدلالات غير أخلاقية، بحيث يُشكّل نسقا محكما من الاستدلالات التي يندرج بعضها تحت بعض؛ غير أننا لو اشتغلنا هنا بتحليل مختلف هذه الاستدلالات الجزئية، لطال بنا المقام كثيرا؛ لذا، قرّرنا أن نقصُر هذا التحليل على البنية الاستدلالية الأخلاقية الجامعة لهذه الرسالة ــ ونسميها «البنية الاستدلالية الكبرى» ــ ولا نتعرض للاستدلالات الفرعية إلا بالقدر الذي يفيدنا في إبراز هذه البنية الكبرى.

1. نِسْبيَّة المسلمات الأخلاقية في البيان الأمريكي

تتكون هذه البنية الرئيسة من مقدمات أو مُسلَّمات هي عبارة عن مبادئ أخلاقية خمسة وضعنا لكل واحد منها اسما خاصا، وهي:

أولها، **مبدأ التساوي في الكرامة**؛ مقتضاه أن الناس جميعا يولدون أحرارا ومتساوين في الحقوق والكرامة.

والثاني، **مبدأ دور الحكومة**؛ مقتضاه أن الذات التي تشكِّل أساس المجتمع هي الشخص الإنساني، وأن دور الحكومة المشروع هو حفظ ورعاية ظروف الازدهار الإنساني.

والثالث، **مبدأ طلب الحقيقة**؛ مقتضاه أن كل الناس مفطورون على طلب الحقيقة بصدد مغزى الحياة ومصيرها.

والرابع، **مبدأ الاختيار الديني**؛ مقتضاه أن حرية الاعتقاد وحرية التعبد من حقوق الإنسان التي يَحرُم انتهاكها.

والخامس، **مبدأ القتل الديني**؛ مقتضاه أن القتل باسم الله يضاد الإيمان بالله، وهو أكبر خيانة لكونية الإيمان الديني.

يقرّر الموقّعون على البيان أن هذه المبادئ الخمسة مبادئ أخلاقية كونية صريحة؛ وقد بادر كثير من المثقفين المسلمين الذين ردّوا على هذا البيان إلى التسليم بهذه الكونية والاستشهادِ على صحة هذه المبادئ بالنصوص الإسلامية الأصلية؛ غير أن هذا التسليم يفترض أنهم يتفقون مع المثقفين الأمريكيين على مضامين المفاهيم التي وردت فيه؛ والحال أن هذا الاتفاق غير حاصل؛ إذ نجد بين هذه المفاهيم ما لو طلبنا من

الجانبين تعريفا له لاختلفا اختلافا يزيد أو ينقص، ونذكر منها ما يأتي: مفهوم «الدين» ومفهوم «الشخص الإنساني» ومفهوم «الازدهار الإنساني» ومفهوم «الحرية» ومفهوم «القتل باسم الله»؛ وحسبنا هذا الاختلاف دليلا على الحاجة إلى أن ننزع عن المبادئ التي تضمنت هذه المفاهيم صفة «الكونية».

بالإضافة إلى هذا الوجه في إبطال كونية هذه المبادئ الأخلاقية، هناك وجه آخر لا يقل أهمية عنه، وهو صفة **التكلف** التي دخلت على بعض هذه المبادئ؛ وتوضيح ذلك أن واضعيها ضمَّنوا بعضها على الأقل عناصر تُمكّنهم من أن يبنوا عليها مقاصد معلومة لهم سلفا، أي أنهم تكلَّفوا صوغها على الوجه الذي يفضي بهم إلى هذه المقاصد؛ ومن المبادئ التي لا ريب في أنها صيغت بهذه الصورة مبدآن اثنان:

أحدهما المبدأ الثاني، وهو «مبدأ دور الحكومة»؛ تضمَّن الجزء الثاني من هذا المبدإ لفظ «الحكومة»؛ والشاهد على أن ذكره هنا متكلَّف هو أن المهمة التي تُسنَد عادة إلى الحكومة مهمة سياسية لها تَعلُّق بالحياة العامة وحدها، في حين أن هذا المبدأ يسند إليها **مهمة أخلاقية**، وهي ــ بحسب اللبيراليين وهؤلاء المثقفون منهم ــ مهمة لها تَعلُّق بالحياة الخاصة التي يخرج تنظيمها عن نطاق تدخُّل الدولة، حيث إنه جعلها تتكفل بالازدهار الإنساني، صيانةً ورعايةً؛ و«الازدهار الإنساني» مفهوم أخلاقي صريح صارت تتداوله بعض النظريات الأخلاقية الحديثة في الثقافة «الأنجلوسكسونية»، بَدَلا من مفهوم «الحياة الطيبة»؛ وليس من تفسير لإقحام هذا المفهوم في هذا المبدإ إلا كون المثقفين الأمريكيين أرادوا أن يضمّنوا إحدى مقدماتهم ما يمكّنهم من أن يستنبطوا تزكيتهم لموقف «الحكومة»؛ وقد عبّروا عن هذه التزكية في نهاية استدلالهم الرئيسي، قائلين في الفقرة الأخيرة قبل الخاتمة:

> **«إننا، باسم الأخلاق الإنسانية الكونية وبوعي تام لقيود ومقتضيات الحرب العادلة، نساند قرار حكومتنا ومجتمعنا في استعمال قوة السلاح مع هؤلاء»** (أي «مرتكبي أحداث أيلول/ شتنبر»).

ولولا أنهم بيَّتوا هذه التزكية عند وضع مسلماتهم، لاستغنوا بلفظ «المجتمع» عن لفظ «الحكومة»، لأن المجتمع، على خلاف الحكومة، مجال ممارسة الأخلاق؛ انظر كيف أن هذين اللفظين جاءا مقرونين في هذه النتيجة كما جاءا مقرونين في المبدإ الثاني! وكذلك الحال في مواضع أخرى من هذه الرسالة.

والآخر المبدأ الخامس، وهو «مبدأ القتل الديني»؛ تضمن الجزء الثاني من هذا

المبدإ عبارة: «أكبر خيانة لكونية الإيمان» صفةً لـ«القتل باسم الله»؛ والشاهد على أن ذكر «كونية الإيمان» هنا متكلَّف هو أن الجزء الأول من هذا المبدإ ـ أي «القتل باسم الله يضاد الإيمان بالله» ـ يلزم منه أن «القتل باسم الله أكبر خيانة للإيمان»[3]؛ إذ القاتل باسم الله يقع في نقيض مقصوده، ووقوعه في نقيض المقصود دليل على أنه أتى خيانة كبرى؛ إذ أراد أن يتقرب إلى الله بفعله، فإذا به يقع في البعد عنه بسبب هذا الفعل نفسه، حتى يوشك أن يخرج من الدين؛ ولكن المثقفين الأمريكيين لم يكتفوا بلزوم معنى «الخيانة الكبرى للإيمان» من معنى «القتل باسم الله»، بل أرادوا أن يتضمن هذا المبدأ ما يمكّنهم من أن يستنبطوا أقصى إدانة ممكنة لمرتكبي أحداث أيلول/ شتنبر حتى لا مزيد عليها؛ ولا أنسب لهذا الغرض من جَعْل الإيمان حقيقة كونية، وجَعْل هذه الخيانة الكبرى تقع على هذه الحقيقة، فضلا عن أن لمفهوم «الخيانة» في الثقافة المنفصلة أبلغ الأثر في النفوس لترسُّخه في المجال السياسي ولو أنه قد نُقل إليه في الأصل من المجال الديني؛ وقد عبّروا عن هذه الإدانة القصوى في الفقرة الاستدلالية ما قبل الأخيرة بقولهم:

«هؤلاء الذين ذبحوا أزيد من 3000 شخص في 11 أيلول/ شتنبر [. . .] يمثلون خطرا ظاهرا وحاضرا لكل الناس ذوي الإرادة الطيبة في العالم؛ إن هذه الأفعال هي مثال واضح على الاعتداء الصريح على حياة الأبرياء، إنها شر مهدّدٌ للعالم يستوجب استخدام القوة لدفعه».

وهاهنا إشارة خفية إلى المبدإ المانَوي الذي تأخذ به الإدارة الأمريكية، والذي يقضي بتقسيم العالم إلى فئتين متباينتين: «فئة الأخيار» و«فئة الأشرار»[4].

وإذا كانت هذه الطريقة في التضمين مألوفة في الأنساق المنطقية والنظريات الرياضية، فإنها غريبة ومستهجنة في مجال الأخلاق، نظرا إلى أن المسلمات المنطقية والرياضية قضايا صناعية إجرائية، في حين أن المسلمات الأخلاقية ينبغي أن تكون قضايا طبيعية مألوفة، لأنها أدل من غيرها على الفطرة الآدمية؛ وبهذا التضمين، يكون المثقفون الأمريكيون قد أقحموا في الأخلاق أسلوبا منطقيا صناعيا لا يليق به؛ وليس هذا فقط، بل تترتب عليه نتيجة هي نقيض مرادهم، ذلك أن المبادئ الأخلاقية تصبح

(3) المعنى اللغوي للفظ «Faith» (أي الإيمان) هو الوفاء، فيكون «عدم الإيمان» عبارة عن «عدم الوفاء»، أي الخيانة.

(4) انظر تفاصيل هذا المبدإ في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

إرادية لا إلزامية، ونسبية لا كونية، إذ يحق للعالِم الأخلاقي أن يُدخل فيها أو يخرج منها بمحض إرادته ما يخدم غايته الاستدلالية كما يحق للعالم المنطقي أن يذكر أو يحذف ما شاء من العناصر داخل مسلمات أنساقه بحسب مقاصده البرهانية.

وعلى الجملة، تكون بعض المبادئ الأخلاقية التي صدَّر بها هؤلاء المثقفون رسالتهم مبادئ خاصة لا عامة، ونسبية لا كونية، من جهتين: **إحداهما**، أنه يجوز أن يقع الاختلاف بينهم وبين غيرهم في بعض مفاهيمها؛ **والثانية**، أنهم صرّحوا فيها بما يخدم أغراضهم الاستدلالية الخاصة والظرفية من مثل «تزكية الحكومة الأمريكية» و«الإدانة المطلقة لمرتكبي أحداث أيلول/ شتنبر».

2. تضارب القيم الأمريكية

يوضّح الموقّعون على البيان كيف أن الأمريكيين يأخذون بأربعة قيم مثالية قاموا باستنتاجها من المبادئ الأخلاقية المذكورة.

2.1. كيفية استنتاج القيم الأمريكية الإيجابية من المسلمات الأخلاقية المصرَّح بها

نضع لهذه القيم الأمريكية، هي الأخرى، أسماء خاصة بها، وهي كالتالي:

أ. **قيمة الكرامة الإنسانية**؛ وهي توجب الإيقان بأن الكرامة الإنسانية حق يولد به الشخص.

ب. **قيمة الخُلُقية الكونية**؛ وتوجب الإيقان بوجود حقائق خُلُقية كونية.

ج. **قيمة الحوار النقدي**؛ وهي توجب الإيقان بأن حسم الخلافات المتعلقة بالقيم يقتضي التأدب والإقبال على الآراء الأخرى والتدليل العقلي.

د. **قيمة الاختيار الديني**؛ وتوجب الإيقان بحرية الاعتقاد وحرية التعبد.

لا يخفى على ذي بصيرة أن هذه القيم تمَّ استنتاجها من المبادئ الأخلاقية التي تصدَّرت هذا البيان؛ وقد اختلفت وجوه هذا الاستنتاج باختلاف القيم على الصورة التالية:

أ. **استنتاج «قيمة الكرامة الإنسانية» من «مبدإ التساوي في الكرامة»**؛ إن القيمة الأولى ــ «الكرامة الإنسانية» ــ تلزم من المبدإ الأول ــ أي «مبدأ التساوي في الكرامة» ــ لزوم المكافئ من المكافئ؛ وتوضيح ذلك أن كل مبدإ أخلاقي تكافئه قيمة مخصوصة كما أن كل قيمة يكافئها مبدأ أخلاقي مخصوص؛ فمثلا المبدأ الذي مقتضاه

«أنه يجب حفظ الحياة» والقيمة التي هي «حق الحياة» متكافئان أو قل متلازمان؛ وعليه، فـ«قيمة الكرامة الإنسانية» تتلازم مع «مبدإ التساوي في الكرامة».

ب. **استنتاج «قيمة الإيمان الديني» من «مبدإ الاختيار الديني»**؛ إن القيمة الرابعة ــ أي «الإيمان الديني» ــ تلزم من المبدإ الرابع ــ أي «مبدأ الاختيار الديني» ــ بنفس العلاقة التي تجمع بين «قيمة الكرامة» و«مبدإ التساوي في الكرامة»، أي أن العلاقة بينهما هي الأخرى علاقة تكافؤ أو قل تلازم.

ج. **استنتاج «قيمة الخلقية الكونية» من «قيمة الكرامة الإنسانية»**؛ أما القيمة الثانية ــ أي «قيمة الخُلُقية الكونية» ــ فهي، على حد قول أصحاب البيان أنفسهم، تلزم لزوما مباشرا من القيمة الأولى؛ فلما كان الناس متساوين في الكرامة ــ مع العلم بأن الكرامة هي أصل الأخلاق الإنسانية ــ لزم اشتراك الناس بالتساوي في جملة من الخصائص الأخلاقية؛ وبهذا، تكون هذه القيمة الثانية لازمة، هي الأخرى، من مبدإ التساوي في الكرامة.

د. **استنتاج «قيمة الحوار النقدي» من «مبدإ طلب الحوار»**؛ وأما القيمة الثالثة ــ أي «قيمة الحوار النقدي» ــ فيبدو أنها تلزم لزوما غير مباشر من المبدإ الثالث ــ أي مبدإ طلب الحقيقة بشأن مغزى الحياة؛ فلما كان الناس يطلبون معرفة الحقيقة، وكان تحصيل الأفراد والجماعات لهذه المعرفة غير مكتمل وغير متساو، نتجت بينهم اختلافات في الآراء والأفكار والمواقف يزيد قدرها أو ينقص؛ وحينذاك، كان لا بد أن تُسوَّى هذه الاختلافات بطريق الحوار المبني على الأدلة العقلية.

وهكذا، يتضح أن المثقفين الأمريكيين لم يحتاجوا في استنتاج القيم الأمريكية إلا إلى ثلاثة من المبادئ الخمسة التي صدَّروا بها رسالتهم؛ أما المبدآن الباقيان، فقد استخدموهما لأغراض استنتاجية أخرى؛ فقد استدلوا بمبدإ دور الحكومة ــ كما تقدم ــ على الحاجة إلى مساندة المسؤولين في الإدارة الأمريكية كما استدلوا بمبدإ القتل الديني على ضرورة إدانة مرتكبي الأحداث، وسيأتي تفصيل الكلام في هذا الاستدلال الأخير في موضعه.

2.2. كيفية استنتاج القيم الأمريكية السلبية من مسلمات أخلاقية غير مصرَّح بها.

لئن كان استنتاج القيم الأربع المذكورة من المبادئ الأخلاقية الثلاثة مقبولا منطقيا أو قل صوريا، فإنه غير كاف تداوليا أو قل واقعيا؛ والسبب في ذلك أن هؤلاء

المثقفين لم يكتفوا بذكر هذه القيم الأمريكية الإيجابية، بل ذكروا معها قيما أمريكية أخرى اعتبروها قيما سلبية، وهي التالية:

أ. النزعة الاستهلاكية

ب. الحرية بمعنى التسيُّب

ج. تفكيك الأسرة.

د. بثُّ القيم السابقة في العالم بواسطة جهاز إعلامي هائل.

ونحن إذا تأملنا قليلا هذه القيم السلبية الأربع، وجدنا أنها تتصف بصفتين أساسيتين:

إحداهما، أنها لا تخالف القيم الإيجابية فقط، بل **إنها تباينها كليا**، كل قيمة من الأولى تباين قيمة من الأخرى، بحيث تنزل منها منزلة «القيم المضادة»؛ وبيان ذلك كما يأتي:

أ. **قيمة «الاستهلاكية» تُضادُّ قيمة «الكرامة الإنسانية»**؛ ذلك أن التعلق بالكرامة ــ كما صرح بذلك المثقفون الأمريكيون ــ تلزم منه معاملة الإنسان على أنه غاية في ذاته، لا على أنه وسيلة إلى غيره، في حين أن التعلق بالاستهلاك تلزم منه معاملة الإنسان على أنه وسيلة، لا غاية، لأن الغاية في نظام استهلاكي هي الربح بلا حدود ليس إلا.

ب. **قيمة «التسيُّب» تُضادُّ قيمة «الإيمان الديني»**؛ ذلك أن الأصل في هذا الإيمان هو وجود الحرية؛ ومتى أخذت الذات بالحرية، لزم أن تَتّبع قواعد أخلاقية معيَّنة حتى لا تضر بحرية الغير، بينما إذا أخذت الذات بالتسيب، لزم ــ كما ذكر ذلك المثقفون الأمريكيون ــ أن تتحلل من كل القواعد، على أساس أنها سيدةُ نفسها، إذ تقوم بمصالحها وتنبذ مصالح غيرها.

ج. **قيمة «تفكيك الأسرة» تُضادُّ قيمة «الخُلُقية الكونية»**؛ ذلك أن القول بـ«الخُلُقية الكونية» يلزم منه القول بأن الإنسانية تكوّن أسرة واسعة واحدة تشترك في قوانين أخلاقية واحدة، في حين أن القول بالحياة الأسرية المنفكة في المجتمع يلزم منه أن أفرادها لا يرتبطون بأخلاق مشتركة؛ فالتحام الأسرة ــ سواء كانت أسرة إنسانية كبيرة أو أسرة مجتمعية صغيرة ــ يشترط وجود الخُلُقية المشتركة، وحيث لا توجد أخلاق مشتركة، لا يوجد التحام.

د. **قيمة «بث القيم السلبية في العالم» تضاد قيمة «الحوار النقدي»**؛ ذلك أن الغاية من هذا البث ليس مجرد إعلام جماهير المشاهدين بهذه القيم الأمريكية، ولا بالأحرى بوجه سلبيتها، وإنما زرعها في نفوسهم وفرضها على مجتمعاتهم، لا يُسألون عن آرائهم فيها ولا يُعبأ بمواقفهم منها؛ في حين أن الغاية من الحوار النقدي هو استعلام المحاور عن رأيه أو موقفه بقدر ما هو إعلامه برأيٍ أو موقفِ غيره، ثم عَرْض الرأيين أو الموقفين معا على محك التدليل العقلي للبت في صحتهما.

والصفة الثانية، أن هذه القيم السلبية ليست قيما طارئة على المجتمع الأمريكي، **بل هي راسخة في بنيته**، وإلا فلا أقل من أن لها فيه من قوة الوجود ما للقيم الإيجابية ولو أن مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية لم يَدْعُوا إليها كما دعَوا إلى هذه القيم الأخيرة؛ فلا نزاع في أن المجتمع الأمريكي موغل في الاستهلاك وميَّال إلى التحرر السائب ولو أضر بتماسك الأسرة، فضلا عن أنه لا يفتأ يروّج لقيمه الليبرالية، كائنة ما كانت، ظنا منه أن قِيَمه لا يُعلَى عليها، وأنها القيم التي ينبغي أن تطلبها بقية المجتمعات في العالم، أو تُلزَم بها بوجه أو بآخر.

وعلى الرغم من أن المثقفين الأمريكيين لم يبسطوا القول في قِيَمهم السلبية كما بسطوه في قِيَمهم الإيجابية، فإنهم لم ينكروا بأنها توجد في مجتمعهم بالقدر الذي توجد به القيم الأخرى، هذا إن لم يكن إلحاحهم على مثالية القيم الإيجابية وعلى تواتر انتهاكها في سلوكات الأمريكيين يُشعِر بأن وجود القيم السلبية في واقع المجتمع الأمريكي قد يكون بقدر أعظم من وجود هذه القيم المثالية.

وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن لا يكتفي هؤلاء المثقفون بتفريع قِيَم الأمريكيين من المبادئ الأخلاقية الثلاثة المذكورة ـ أي «مبدأ التساوي في الكرامة» و«مبدأ طلب الحقيقة» و«مبدأ الاختيار الديني» ـ بل أن يفرِّعوها أيضا من أضداد هذه المبادئ؛ فقد تقرَّر أن الأمريكيين لا يأخذون بالقيم المتفرعة على هذه المبادئ وحدها، بل يأخذون كذلك بأضداد هذه القيم؛ وعلى هذا، يجوز أن تكون المبادئ المضادة غير المصرّح بها التي استنُبطت منها هذه القيم الثانية هي كالتالي:

أ. **مبدأ التفاوت في الحقوق**؛ مقتضاه أن المجتمعات والدول يكون لها من الحقوق على قدر امتلاكها لأسباب الحضارة والقوة المادية.

ب. **مبدأ الاستبداد بالرأي**؛ مقتضاه أن الحكومات والمؤسسات تَقْرِن بقاءها بِتقبُّل الحقائق والقيم التي يمليها عليها أولو القوة في العالم.

ج. **مبدأ الاستهتار بالدين**؛ مقتضاه أن الأفراد والجماعات يعتقدون ما شاءوا ويتعبدون بما شاءوا وكيف شاءوا وأنَّى شاءوا، لا يُسألون عما يفعلون.

ليس من العسير أن نتبيَّن كيف نستدل بهذه المبادئ المضادة على القيم السلبية الأمريكية السابقة؛ وتوضيح ذلك كما يلي:

أ. **الاستدلال بمبدإ التفاوت في الحقوق على «النزعة الاستهلاكية» و«تفكيك الأسرة»**؛ فمن المعلوم أن الواقع الكوني واقع متغلغل في الملذات المادية؛ وأبرز أشكال هذا التغلغل المادي سيادة الاستهلاك الناتجة عن اقتصاد السوق الحرة، وكذا انحلالُ الأخلاق المتمثل في تفكُّك الأسرة؛ وعلى هذا، فكلما زادَ حظ المجتمع من هذه الملذات المادية، زادَ سلطان الاستهلاك فيه، وزاد معه تفكُّك الأسرة كما يزيد المعلول بزيادة علته؛ والمجتمع الذي يقوَى فيه الاستهلاك، وتضعف فيه الأسرة، لا يمكن أن تتساوى فيه الحقوق بين الأفراد، نظرا إلى أن قانون الاستهلاك يقضي بالتفاوت بين الأغنياء والفقراء؛ ومعلوم كذلك أن هذا التفاوت في الثروة هو الأصل في كل مظاهر التفاوت داخل المجتمع ذي النزوع المادي، بما فيها التفاوت بين أفراد الأسرة الواحدة، إذ يفضي إلى تصدّعها؛ وحيث إن نصيب أمريكا من هذه الملذات المادية يبدو أعظم نصيب، فإنها تتعرض أكثر من غيرها لآفات السلوك الاستهلاكي والانحلال الأسري.

ب. **الاستدلال بـ«مبدإ الاستبداد بالرأي» على «بث القيم السلبية في العالم»**؛ فالإدارة الأمريكية التي تضع رأيها فوق آراء الآخرين لا بد أن تسعى إلى امتلاك أنجع الوسائل لفرض هذا الرأي على غيرها؛ وليس في الوسائل أقدر على بلوغ هذا الغرض من وسائط الإعلام الهائلة؛ لذلك، فهي تقوم باستعمالها بكل قوة، موجَّهة في ذلك بسياسة إعلامية «كوكبيّة»، لكي تبُث في أذهان المشاهدين في مختلف أرجاء العالم ما تراه صوابا حتى يتبعوه، وما تراه خطأً حتى يجتنبوه؛ ومعلوم أن هذه الإدارة لا ترى في القيم التي يقر مثقفوها بسلبيتها خطأً، فتحمل وسائلها الإعلامية هؤلاء المشاهدين على العمل على وفقها، جالبين الشرور والمهالك لأنفسهم ولغيرهم.

ج. **الاستدلال بـ«مبدإ الاستهتار بالدين» على «الحرية السائبة»**؛ فواضح أن من يتخذ لنفسه دينا من صنعه لا يرجع فيه إلى دليل ولا إلى مصدر، ولا يقبل فيه نقدا ولا وعظا، فقد جعل حرية الدين باللعب الذي لا قواعد معه أشبهَ منه بشيء آخر؛ والحال أن وضْعَ الحرية الدينية ــ كما تنبَّه إلى ذلك الموقعون على البيان ــ هو وضْعُ الشرط

المتقدم الذي بوجوده توجد الحريات الفردية الأخرى؛ فإذا ساد فيها التسيُّب، فبالأحرى أن يسود في غيرها من الحريات؛ فإذن ظهور التسيُّب عند الفرد هو من تسيُّبه في أمر الدين.

وكما أن لهذه المبادئ المضادة الثلاثة وجها يتعلق بالأمريكيين في علاقات بعضهم ببعض، فكذلك لها وجه يتعلق بعلاقات الأمريكيين بغيرهم من الدول والشعوب؛ ولولا أخذ الأمريكيين بهذه المبادئ على هذا المستوى الثاني من العلاقات، لما وجد الموقعون على البيان حاجة إلى الإقرار بأن أمتهم تعاملت مع الأمم الأخرى بوقاحة وجهالة واتبعت حيَّالها سياسات ضالة وظالمة، معتبرين أن هذا الإقرار يكفي لأن يسترجع الأمريكان مصداقيتهم لدى الأمم الأخرى، وكذا قدرتَهم على حملها على العمل بالمبادئ المثلى الخمسة.

مما تقدم نخلص إلى أن القيم الأمريكية ليست ــ كما قد يبدو لأول وهلة ــ نسقا محكما من المُثُل المتسقة فيما بينها، وإنما هي، على العكس من ذلك، عبارة عن **مجموعة متضاربة من المعايير والمعايير المضادة**؛ وقد اهتم أصحاب البيان بجزء من هذه القيم ــ وهو جزء القيم الإيجابية ــ فاستخرجوا مبادئ أخلاقية جعلوا منها الأصول الكلية التي تفرَّعت عليها هذه القيم؛ لكنهم أغفلوا استخراج الأصول الأخلاقية التي يتفرَّع عليها الجزء الآخر من القيم الأمريكية ــ وهو جزء القيم السلبية ــ مع أنهم اعترفوا بوجودها؛ ومعلوم أنه لا قيمة، كائنة ما كانت، إلا ويقابلها مبدأ يقضي بها؛ وإذا نحن استخرجنا المبادئ التي تنبني عليها هذه القيم الأخيرة، ظهر أن الأصول الأخلاقية الأمريكية هي بدورها متنافرة غير متسقة، كما ظهر أن الكونية المنسوبة إلى بعض هذه المبادئ والقيم ليست كونية طبيعية تنبثق من الفطرة المشتركة بين الآدميين، وهم ينظرون في الآيات التي تحيط بهم من كل جانب، وإنما كونية متسلطة تنتج من حمل الآخرين على الأخذ بالسلوك الأمريكي، أي، في نهاية المطاف، نسبية مفروضة على الأمم كافة.

3. تهافت المسلمة الخامسة ومغالطة «إنسان القَش»

نمضي الآن إلى مناقشة مبدإ القتل الديني الذي عليه مدار الرسالة كلها، حتى إن المبادئ الأربعة الأخرى، وإن كانت مستقلة عنه، تبدو وكأنها تقرّر العناصر المضمرة التي ينبني عليها وتمهِّد لوضعه.

ولعلنا لا نغالي إن قلنا إن مَثَل «مبدإ القتل الديني» **في قوة استدلاله** على محاربة الإرهاب عند المثقفين الأمريكيين كمَثَل «المسلمة الخامسة» لنسق الرياضي الإيطالي «بيانو» في قوة استدلالها على توالي الأعداد الطبيعية؛ فكما أن هذه المسلمة هي الأصل في ما يعرف بـ«الاستقراء الرياضي»[5]، فكذلك هذا المبدأ الأخلاقي الأمريكي هو بمنزلة الأصل في ما يجوز أن نسميه بـ«**الاستدلال الحربي**»؛ ويقتضي هذا الاستدلال **أن تُنسَب إلى العدو صفات الشر، بحيث بِقدْر ما يزداد عدد هذه الصفات ويشتد سوءها، تكون حرب هذا العدو أعدل وأوجب.**

وغرضنا في هذا الموضع أن نكشف عن المغالطات المنطقية التي وقع فيها المثقفون الأمريكيون الذين توسلوا بهذا الاستدلال.

فحد **المغالطة** هو أنها استدلال مردود، والاستدلال المردود على نوعين: أحدهما «**الاستدلال الفاسد**» أو «**الشبهة**»، وهو الذي دخل على صورته الاستدلالية اختلال معين، بحيث قد تصدق مقدمته (أو مقدماته) ولا تصدق نتيجته؛ والثاني «**الاستدلال الغالط**» أو «**الأغلوطة**»، وهو الذي دخل على غير صورته الاستدلالية اختلال معين، إذ يجوز أن تصدق نتيجته متى صدقت مقدمته (أو مقدماته)؛ وهذا النوع الثاني من الاستدلال المردود هو الذي يعنينا في تحليل استدلال المثقفين الأمريكيين على مشروعية حرب الإرهاب على مقتضى تصور حكومتهم وتخطيطهم.

يمكن القول بأن هذا الاستدلال ينبني على أغلوطة رئيسية تندرج تحتها أغاليط فرعية؛ تُعرَف هذه الأغلوطة الرئيسية عند المنطقيين باسم «**مغالطة إنسان القَش**»، ومقتضاها **أن الخصم يُحرِّف دليل (أو أدلة) خصمه عن موضعه (أو مواضعها)، بحيث يَخرج به (أو بها) إلى معنى (أو معان) فاسد (فاسدة) يسهل عليه إبطاله (إبطالها)** كما لو أنه صنع إنسانا من التبن يقدر على صرعه لَمّا عجز عن صرع إنسان من لحم ودم.

وقد ارتكب المثقفون الأمريكيون هذه المغالطة في وضعهم لمبدإ القتل الديني، حيث إنهم انطلقوا في ذلك من كون زعيم القاعدة ـ حسب ما ذكروه ـ وصف «الضربات المباركة» لـ11 أيلول/شتنبر بأنها ضربات ضد أمريكا، «رأس الكفر العالمي»، فتأوَّلوا قوله على معنى غير المعنى الذي قصده؛ وهذا التأول هو أنه أراد

---

(5) هذا النسق الرياضي هو الآخر مؤلَّف من خمس مسلمات مشهورة؛ و«الاستقراء الرياضي» هو عبارة عن استدلال برهاني يمكّن من تعميم أية خاصية حسابية على جميع الأعداد متى ثبت صدقها بصدد الصفر وبصدد العدد التالي لكل عدد.

قتل الأمريكيين كلهم، لأنهم، في نظره، لا يؤمنون بالله؛ والصواب أن مقصود هذا القائل ليس أن يبيّن علة الضربات، وإنما أن يكنّي عن الأمريكيين؛ فعبارة «رأس الكفر العالمي» ليست وصفا تعليليا، وإنما مجرد كناية كما إذا قلتَ: «أمة الدولار» وقصدتَ «أميركا»؛ وحتى على تقدير أن هذا القائل أراد المعنى الأصلي لعبارته، فلا يلزم من ذلك أنه جعل هذه الصفة سببا في حصول هذه الضربات.

وقد بنى هؤلاء المثقفون مبدأهم الخامس على هذا التأويل الفاسد، وصيغته ــ على ما تقدَّم ــ هي التالية: «**إن القتل باسم الله يضادُّ الإيمان بالله، وهو أكبر خيانة لكونية الإيمان الديني**»؛ فلنحلل مضمون هذه الصيغة إلى عناصره الأساسية، ولنبين كيف أن هذه العناصر تتضمن عددا من المغالطات الفرعية؛ وهذه العناصر المضمونية هي القضايا الخمس الآتية:

أولاها، هناك قتْلٌ باسم الله

والثانية، القتل باسم الله يضاد الإيمان بالله

والثالثة، القتل باسم الله خيانة

والرابعة، القتل باسم الله خيانة لكونية الإيمان الديني

والخامسة، القتل باسم الله أكبر خيانة لكونية الإيمان الديني.

1.3. القضية الأولى ومغالطة الالتباس

تقوم «مغالطة الالتباس» في **استعمال اللفظ الواحد أو العبارة الواحدة بمعنيين مختلفين في نفس الجملة أو النص، والانتقال من أحد المعنيين إلى الآخر من غير تنبيه على ذلك**؛ والملاحَظ أن عبارة «القتل باسم الله» تتردد في نص الرسالة الأمريكية ــ أي، على وجه التعيين، عند الكلام عن مشروعية الحرب العادلة ــ بين معنيين اثنين: أحدهما، «ذِكْر اسم الله عند القتل»؛ والثاني، «الجهاد في سبيل الله»؛ ولا جدال في أن المعنيين مختلفان؛ فقد يُذكر اسم الله عند قتل مجرم أو ظالم، ولكن لا يُعدُّ هذا القتل جهادا كما أن اسم الله يُذكر في الجهاد، ولكن لا يُعدّ الجهاد قتلا، وإنما قتالا، وشتان بين المفهومين؛ ثم إن عبارة «في سبيل الله» التي تقترن بلفظ «الجهاد» تفيد معنى «الإخلاص لله»، والإخلاص هو إفراد الله بالقصد في الأفعال؛ وليس كل ذاكر لاسم الله عند قتل أو أي فعلٍ غيره يكون مخلصا فيه لله؛ لكن الموقِّعين على الرسالة أبوا إلا أن ينتقلوا من أحد المعنيين المذكورين لعبارة «القتل

باسم الله» إلى الآخر، بل أن يخلطوا بينهما كما لو كانا معنى واحدا، بل أن يجعلوا معناها يفيد إرادة الإخلاص لله.

والملاحَظ أيضا أن عبارة «ذِكْر اسم الله على الشيء»، هي الأخرى، تتردد في هذا النص بين استعمالين، أحدهما **موسوم** وفيه زيادة معنى، والآخر **غير موسوم لا** زيادة معنى فيه؛ والمقصود بـ«الاستعمال الموسوم» لهذه العبارة هو أن تُستخدَم في مناسبات تعبدية مخصوصة، في حين يكون استعمالها غير الموسوم هو أن تُستخدَم في كل المناسبات الطيبة، تعبدية كانت أو غير تعبدية؛ **ومتى كانت العبارة موسومة، كان ضدها** ــ أي «ترك ذكر اسم الله على الشيء» ــ **غير موسوم**؛ إذ يكون هو الغالب في المناسبات، بحيث لا يُلتفت إليه أو لا يُستغرب له؛ أما **إذا كانت العبارة غير موسومة، كان ضدها موسوما**؛ إذ يكون حصوله نادرا، فيجلب إليه الانتباه أو يثير الاستغراب؛ والحال أن المثقف الأمريكي يستعمل هذه العبارة تارة موسومةً، وذلك حين يأخذ في الاستنتاج منها، وتارة غير موسومة، وذلك حين يُورِدها على لسان علماء الإسلام؛ فالأصل عند المسلم أن الفعل الذي لا يُذكَر عليه اسم الله يُعدّ فعلا أبتر، إذ عدم ذكر اسمه تعالى موسوم عنده؛ والواقع أن ما يترتب على عبارة: «ذكر اسم الله على الشيء» من النتائج، وهي موسومة، يختلف عما يترتب عليها، وهي غير موسومة؛ ولا يهمنا من نتائجها، وهي موسومة، هاهنا إلا إمكان تهويل هذه العبارة، إذ يصبح ذكر اسم الله مشعرا بحدوث أمر خطير، لأسباب لا تقل خطورة من أجل الوصول إلى أهداف أخطر؛ وهذا التهويل بالذات هو الذي اندفع فيه عن قصد الموقِّعون على الرسالة.

وهكذا، يظهر أن الالتباس شابَ عبارة «القتل باسم الله» من جهتين، وهما: «المدلولية» و«الموسومية»، وأن المثقفين الأمريكيين استثمروا هذه الالتباس المزدوج في بناء استدلالهم على وجوب قيام حكامهم بالحرب.

2.3. القضية الثانية ومغالطة الإتيان بالمِثْل

تقوم «مغالطة الإتيان بالمِثْل» في **أن يأتي الشخص ما ينهَى عنه غيرَه**؛ فقد ذكرنا أن المثقفين الأمريكيين أنكروا بشدة على مرتكبي أحداث أيلول/ شتنبر كونهم يُكفّرون المجتمع الأمريكي كله؛ لكنهم، هم أيضا من جانبهم، وقعوا في تكفير مرتكبي الأحداث؛ فقد قضوا بأن القتل باسم الله ــ أو الحرب المقدسة ــ هو ضد الإيمان

بالله، بحجة أن هذا القتل ــ كما صرحوا بذاك في موضع لاحق ــ يتخذ الإله صنما يُتوسَّل به لقضاء الأغراض البشرية؛ ومُسمًّى «ضد الإيمان بالله» إنما هو الكفر كما لو أنهم قالوا: «القتل باسم الله كفر» أو قالوا: «القتلة باسم الله كفار»؛ ولما كان وصفهم لمرتكبي الأحداث بـ«القتلة باسم الله» ــ كما اتضح سابقا ــ محلَّ نزاع، ورجَح أن أغلب هؤلاء كانوا من أصل سعودي، صار مضمون قولهم هو التالي: «هؤلاء السعوديون كفرة»، مَثَلهم في ذلك مثل خصمهم حين قال حسب زعمهم: «الأمريكيون كفرة».

وليس هذا فقط، بل إنهم ذهبوا في هذا التكفير إلى أبعد مما ذهب إليه مرتكبو الأحداث، ذلك أنهم أظهروا هؤلاء على صورة من يأتي بفعله على وجه يُفضي إلى نقيض الغرض منه، بمعنى أنهم قصدوا بأفعالهم الوصول إلى ذروة الإيمان، فإذا بهذه الأفعال توصّلهم إلى ذروة عدم الإيمان؛ ومعلوم أنه ليس في التشنيع بالخصم أشد من أن يُذكَر بأن مقصوده انقلب عليه؛ وإذا كان الأمر كذلك في أفعال العادة، فما الظن بأفعال العبادة التي هي صفوة الأفعال! فعندئذ، يكون هذا التشنيع أقرب إلى الشماتة؛ ثم إنه لما كان غرض المثقفين الأمريكيين هو إضفاء الشرعية على حرب حكومتهم لهؤلاء، أصبح هذا التكفير الشامت حثاً منهم لها على معاملتهم بنقيض مقصودهم، أي معاملتهم على أنهم كفار ليس إلا، ولاسيما إذا وضعنا في الاعتبار ادعاءَهم بأن مجتمعهم أكثر تمسكا بالدين من سواه في العالم الغربي، مستدلين على ذلك بكونهم أمة يعلن الأشخاص فيها ولاءهم لـ «أمة واحدة تحت رعاية الله» كما أنها تنقش على نقودها كلمة «بالله نثق» وتصرّح بها في كثير من محاكمها.

3.3. القضية الثالثة ومغالطة التأثيل

تقوم «مغالطة التأثيل» في **البناء على أن المدلول الاصطلاحي للفظ يتحدد دائما بمدلوله اللغوي الأصلي إن كان لفظا مفردا أو بالمدلول الأصلي لأجزائه إن كان لفظا مركبا**؛ وقد وقع المثقفون الأمريكيون في هذه المغالطة عندما وصفوا «القتل باسم الله» بأنه خيانة، ذلك أنهم أخذوا هذا الوصف من المدلول اللغوي للفظ المركب: «Infidelity» الذي لم يذكروه في صيغة مبدئهم الخامس، ولكن ذكروه على لسان زعيم القاعدة بعده، وحملوه على مدلوله الاصطلاحي الذي هو بالذات «الكفر»؛ ومعلوم أن هذا اللفظ ذا الأصل اللاتيني يفيد لغةً معنى «الخيانة» في مقابل «الأمانة»، أي «fidelity»، بحيث يكون الأصل في الكفر هو الخيانة؛ فمن كفر، فقد خان.

وإذا ثبت أن هؤلاء المثقفين رجعوا في وصفهم للقتل باسم الله بالخيانة إلى المعنى اللغوي للفظ الذي يدل اصطلاحا على «الكفر»، ترتبت على ذلك نتيجتان مترابطتان:

إحداهما، أنهم يُنزلون «القاتل باسم الله» منزلة «الكافر»؛ وهذا يزيد في إثبات صحة ما ذهبنا إليه في معرض الحديث عن المغالطة الثانية من أن ممارستهم للتكفير لا تقل عن ممارسة زعيم القاعدة له، هذا إن لم تَزِد عليها ولو أنهم استعملوا أسلوب الوصف والتحليل حيث استعمل هو أسلوب الإفتاء والتقرير؛ ولعلَّ أسلوبهم هذا يخدع الناظر في رسالتهم، فلا يتفطن إلى ما أتوه من تكفير لغيرهم.

والثانية، أنهم يُنزلون «الإيمان» منزلة «الأمانة»؛ فلما كان الكفر عندهم عبارة عن خيانة، لزم أن يكون ضدُّه ــ أي الإيمان ــ عندهم أمانة؛ وهذا بالذات ما يُستفاد من الجدر اللاتيني الذي اشتُقَّت منه لفظة «الكفر» المستعملة من لدنهم، أي: «Infidelity»؛ وهذا الجدر هو: «Fides»، ومعناه الأصلي: «الأمانة» و«الثقة»، ومعناه الاصطلاحي هو: «الإيمان»؛ ومن ثَمَّ، تصبح العلاقة التي تربط بين المؤمن والله، في المجتمع الأمريكي، هي علاقة ثقة؛ وحينئذ، لا نستغرب أن يذكّرنا هؤلاء المثقفون بالشعار المنقوش على النقود الأمريكية، والذي هو: «In God, We trust»؛ وترجمته الحرفية (أو التحصيلية) هي: «بالله نثق»[6]

وبهذا، يكون الموقِّعون على الرسالة قد ارتكبوا أغلوطة التأثيل من جهتين؛ **أولاهما**، أنهم توسلوا بالمعنى اللغوي لكلمة «الكفر» في وصف «القتل باسم الله»؛ **والأخرى**، أنهم توسلوا بالمعنى اللغوي لكلمة «الإيمان» في وصف «الاعتقاد الديني الأمريكي».

3.4. القضية الرابعة ومغالطة الابتذال

تقوم «مغالطة الابتذال» في **استعمال اللفظ بما يجعل معناه يتوسع إلى الحد الذي يَفقد معه الخصائص الدلالية التي يتميَّز بها**؛ وهاهنا قد تكلَّم المثقفون الأمريكيون عن «كونية الدين» بما تكلموا به عن «كونية المساواة بين الناس عند الخلق» و«كونية الحرية الإنسانية الممكنة والمرغوب فيها» و«كونية بعض الحقائق الأخلاقية»؛ وواضح أن مرادهم بـ«كونية الشيء» هو اشتراك أفراد البشرية جميعا في هذا الشيء، بحيث لا يشُذُّ

(6) وترجمته التأصيلية هي «على الله نتوكل».

عنهم أحد، فيكون مقصودهم بـ«كونية الدين» هو اشتراك الناس جميعا في التجربة الدينية كما جاء ذلك مصرَّحا به في موضع لاحق، إذ قالوا:

«إن الإنسان بطبعه 'متدين'، بمعنى أن كل واحد من البشر يقوم باختيارات جوهرية، ويفكر في القيم المصيرية، بمن فيهم أولئك الذين لا يؤمنون بالله، ولا يشتركون في دين منظم».

لكن، عندئذ، يصبح الدين غير متضمن لمعنى «الإيمان بالله»، ولا لمعنى «تنظيم العلاقات بين المؤمنين» (أو «الصفة المؤسسية»)؛ فلا يبقى منه إلا مدلول «التعلق بالاختيارات الجوهرية والقيم المصيرية»؛ وواضح أن في هذا توسيعا لمفهوم «الدين» يخرج به إلى الابتذال، إذ يصير مجرد الاهتمام بهذه الخيارات والقيم معدودا في التدين؛ والحقيقة أن «الإيمان» و«التنظيم» هما بمنزلة ركنين أساسيين من أركان «الدين» (كما هو في الاصطلاح)، بحيث إذا فُقِدا، فُقِد الدين؛ فلا دين بغير حصول الإيمان بالله أو بغير أداء شعائر مرسومة.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتجاوزه إلى بلوغ النهاية في الابتذال، وهي مشارفة التناقض والخلو عن الفائدة، ذلك أن لفظ «الدين»، متى صار يتسع للدلالة على عدم الإيمان، جاز أن يتسع كذلك للدلالة على الكفر؛ فمن لا يؤمن، قد يكفر كما أنه قد يتشكك أو لا يكترث، على افتراض أن التشكك أو عدم الاكتراث ليس كفرا؛ وإذا أضحى الدين يشمل المؤمن والكافر، فقد تضادَّ معناه، وبالتَّبَع، تهافت.

وفي مضمار هذا الابتذال، يغدو المراد من القول «إن القتل باسم الله يخون كونية الدين» هو أن هذا القتل يَكْفُر بأن يكون الناس جميعا يهتمون بالخيارات الجوهرية والقيم المصيرية؛ وظاهر أن هذه الخيارات والقيم ليست من نوع الخيارات والقيم التي يدَّعي المثقفون الأمريكيون أنها كونية، ؛ فمع أن الناس يشتركون في الاهتمام بها، فإن لكل واحد خياراته الجوهرية وقيمه المصيرية؛ فيلزم أن يكون هذا القتل كفرا بأن يكون للناس جميعا خياراتهم وقيمهم الخاصة التي يتمسكون بها، أي، في نهاية المطاف، أن يكون كفرا، لا بكونية الخيارات الجوهرية والقيم المصيرية، وإنما **بكونية خصوصيتها**.

أضف إلى ذلك أن دخول الابتذال على لفظ «الدين» يفضي إلى وقوع المبدإ الخامس في مغالطة الالتباس، حيث يُستعمَل فيه بوجهين مختلفين: تارة بمعنى «الإيمان بالوحي وممارسة الشعائر»، وذلك في جزئه الأول؛ وتارة بمعنى «الاهتمام بالقيم المصيرية»، وذلك في جزئه الثاني.

5.3. القضية الخامسة ومغالطة المرافعة الخاصة

تقوم «مغالطة المرافعة الخاصة» في **ذكر الأدلة أو الوقائع التي تُسنِد الغرض الذي يراد الوصول إليه مع السكوتِ عن الأدلة أو الوقائع التي لا تُسنِده**؛ وقد أتى المثقفون الأمريكيون هذه المغالطة أثناء تفصيلهم الكلام عن قدر الخيانة التي وقع فيها مرتكبو أحداث أيلول/ شتنبر، والتي وصفوها بالكبرى في هذه القضية الأخيرة المتفرعة على مبدئهم الخامس؛ فلما كان غرضهم هو الاستدلال على وجوب حرب الإرهاب، فقد سكتوا عن أسباب وجود الإرهاب التي يجوز أن تُلغي هذا الوجوب، وبالأخرى عن أسباب أحداث أيلول/ شتنبر التي يجب أن تلغي الحرب، بل إنهم صرفوها إلى أسباب غير أسبابها الحقيقية، فاختصروها في الحقد على أديان الآخرين، بل كادوا أن يجعلوا هذه الأحداث بغير أسباب إلا سبب القتل من أجل القتل كما لو أنه ليس ثمة ما يمكن أن يُتَّهموا بالسكوت عنه؛ ثم استفاضوا في ذكر الأدلة التي توصّلهم إلى غرضهم، متّبعين فيها ترتيبا يجعل لاحقها أقوى من سابقها، حتى كأنهم يندفعون في حملة تتزايد شدة من أجل خوض حرب ضروس أو كأنهم يخوضون الحرب قولا قبل أن يخوضها حكامُهم فعلا.

وعلامة ذلك سلسلة الأدلة الطويلة التي ساقوها والتي تتصاعد في قوتها الاستدلالية، مشكّلةً سُلَّما من الحجج التي يلزم بعضها من بعض؛ وحتى نوضح كيف حصل هذا التصاعد الاستدلالي، استخدمنا في الربط بين هذه الحجج التعبير العربي الذي يفيد الانتقال من معنى إلى آخر أقوى منه، وهو: «ليس . . . فحسب، بل. . .»؛ وورد مقابلُه الإنجليزي في رسالتهم تارة مصرَّحاً به وتارة مضمرا، وقد عمدنا إلى إظهاره في كل مرة واضعين له بين معقوفتين؛ ويأتي هذا التصعيد الحِجاجي في الجزء الثاني من كلامهم عن الحرب العادلة على الوجه التالي:

إنهم (أي مرتكبو أحداث أيلول/ شتنبر) لا يعارضون سياسة أمريكية وغربية معينة فحسب،

بل يعارضون المبدأ الذي يتأسس عليه العالم المعاصر، وهو مبدأ التسامح الديني، [وليس هذا فحسب]،

بل يعارضون الأسس التي تقوم عليها الحضارة الإنسانية، وهي حقوق الإنسان، ولا سيما حرية الاعتقاد وحرية التعبد، [وليس هذا فحسب]،

بل يعارضون المبادئ الإسلامية الأساسية ذاتها، [وليس هذا فحسب]،

بل ينكرون تساوي الناس في الكرامة، [وليس هذا فحسب]،

بل يرفضون أساس الحياة المتحضرة وتحقق السلام بين الأمم، [وليس هذا فحسب]،

بل يصرحون برغبتهم في أن يحدثوا بخصومهم خرابا شاملا ومرعبا ووحشيا، [وليس هذا فحسب]،

بل يمتلكون القدرة والخبرة لإيقاع هذه التدمير، [وليس هذا فحسب]،

بل قد تكون في متناولهم أسلحة كيماوية وبيولوجية ونووية، [وليس هذا فحسب]،

بل يرغبون في استعمال هذه الأسلحة، [وليس هذا فحسب]،

بل لا يرغبون في شيء أشد من رغبتهم في أن يعودوا لمثل ما فعلوا.

ولا يخفى أن هاهنا علاقات لزوم بعضها فوق بعض، بحيث يكون آخرها أقواها، إذ يلزم منه الباقي؛ وهكذا، فإن «معارضة السياسة الأمريكية» تلزم من «معارضة مبدإ التسامح» التي تلزم بدورها من «معارضة حقوق الإنسان»، وهذه، هي الأخرى، تلزم من «معارضة المبادئ الإسلامية»؛ وكذلك الأمر بالنسبة لباقي الأدلة حتى «الرغبة في تكرار الأحداث»، وهي الدليل الأخير الذي تلزم منه كل الأدلة التي ساقها الموقّعون على البيان.

وفي سياق هذا التصعيد للأدلة، يصبح المراد من القول «إن القتل باسم الله أكبر خيانة لكونية الدين» هو أن هذا القتل يَكفُر بهذه الكونية كفرا لا مزيد عليه، والكفر الذي لا مزيد عليه هو كفر من يعود إلى كفره مرة ثانية أو قل من يُصرّ على كفره؛ ولما كان الكفر كبيرة من الكبائر، كان المصر على الكفر مصرّا على ارتكاب أكبر الكبائر، فيلزم أن المصرّ على أكبر الكبائر لا تدفع شرَّه المستطير إلا الحرب التي لا هوادة فيها[7].

(7) لولا أننا تقيدنا بالنظر في البنية الاستدلالية الكبرى للبيان الأمريكي، لبسطنا الكلام في خاتمته العجيبة، وهي عبارة عن تذييل خارج هذه البنية؛ ونكتفي بالإشارة إلى أن هذه الخاتمة تضمنت جملة واسعة من المغالطات تحتاج إلى دراسة مستقلة لاستخراجها وبيان أساليب التضليل التي لجأ إليها هؤلاء المثقفون لتشريع ما ليس بشرعي وتعقيل ما ليس بعقلي.

4. انفصال القيم الأمريكية

لقد تقدَّم أن قِيم الواقع الكوني في طوره الثاني تُمثلها القيم الأمريكية، مما جعل المثقفين الأمريكيين يدّعون كونية قيمهم ويبنون عليها تفضيل القيم الأمريكية على غيرها، بل يبنون عليها وجوب تفضيل الأمم جميعا لهذه القيم حتى ولو أفضت إلى إعلان الحرب في أي مكان من العالم؛ وقد توسلوا في إثبات ذلك بجوهر النظر المُلْكي، وهو التدليل المنطقي؛ وما كان منا إلا أن التجأنا إلى نفس الوسيلة المنطقية، حتى يكون إبطالنا لادعائهم كونيةَ القيم الأمريكية وأفضليتها من جنس إثباتهم لهما وفي قوته؛ وقد وَقفْنا على وجوه الفساد التي تضمنتها أدلتهم على هذه الكونية، وثبت أن القيم الأمريكية ولو أنها هي القيم التي باتت توجِّه الواقع الكوني ليست كونية، وإنما هي **قيم نسبية أُلزمت بها الأمم الأخرى**، رغبة أو رهبة، بل ثبت أن فيها، على الأقل، من القيم الضارة بقدر ما فيها من القيم النافعة.

وبعد أن فرغنا من بيان **تهافت** النظر المُلكي في كونية القيم الأمريكية، يبقى أن نبَيِّن **انفصال** هذه القيم بطريق النظر الملكوتي؛ وقد اتضح أن هذا النظر الثاني يجب أن يكون هو القاعدة التي يُقام عليها بنيان النظر الملكي، مادام يتوسَّل بطرق في الاستدلال أوسع من الطرق المقرَّرة في هذا النظر الأخير؛ كما اتضح أن النظر الذي يناسب بحث القيم ليس النظر الملكي، وإنما هو النظر الملكوتي، لأن مقتضاها يخالف مقتضى الوقائع، والنظرُ المُلكي لا يناسب إلا الوقائع؛ فيلزم من هذا أن الأمريكيين، وهم ينسبون الأفضلية إلى قيمهم الخاصة، يتحتّم عليهم أن يتَّبعوا في إثباتها طريق النظر الملكوتي؛ فلنسأل هل كان لهذا النظر وجود في آرائهم بصدد الحقائق الدينية؟

لا خلاف في أن الذي يتأمل هذه الآراء، يجد مسائل ملكوتية لا غبار عليها دعاهم إلى الخوض فيها السياق الديني الذي وردت فيه أحداث أيلول/شتنبر، لا سيما في القسم الثاني الذي جاء عنوانه في صورة سؤال، وهو: «ماذا عن الله؟»؛ لكن يبقى أن خوضهم في هذه المسائل أخلَّ بشرط **الاتصال** الواجب في النظر الملكوتي والذي يجعل صاحبه مرتبطا بعالم الآيات وبقيمه الإيمانية؛ وتجلى هذا الإخلال في **تذبذبهم بين مسالك ثلاثة**، قد يكون ناتجا عن تظاهرهم ــ وهم جماعة مختلفة المشارب والقناعات ــ على هذا البيان الواحد؛ وهذه المسالك الثلاثة هي: «سوء النظر الملكوتي» و«تصنُّع النظر الملكوتي» و«فَقْدُ النظر الملكوتي»

4 . 1. سوء النظر الملكوتي

المقصود بـ«سوء النظر الملكوني» هو **أن يمارس المثقفون الأمريكيون النظر الملكوتي على غير الوجه الذي ينبغي أن يمارَس عليه**؛ لقد أقرُّوا، بموجب المسلمة الثالثة ــ أي «مبدأ طلب الحقيقة» ــ أن الإنسان يضع أسئلة عن أصله والغاية من وجوده وعن مصيره بعد الموت؛ وهذه كلها أسئلة لا تجد جوابها بواسطة النظر في الظواهر، وإنما تجده بواسطة النظر في الآيات؛ لكن هؤلاء المثقفين أبوا إلا أن يأتوا بها في سياق «بحث الإنسان عن المعرفة»، بينما سياقها الحقيقي هو «**بحث الإنسان عن الحكمة**»؛ وشتان بين البحثين، إذ الأول يطلب الأسباب الظاهرة للأشياء من أجل التحكم في الوقائع النازلة وإشباع الرغبة في السيادة على الطبيعة؛ في حين أن الثاني يطلب المقاصد الخفية للأشياء من أجل العمل بمقتضاها والتحكم في أهواء الذات وإصلاح أحوالها.

كما أنهم أقرُّوا، بموجب المسلمة الخامسة ــ أي مبدأ القتل الديني ــ بأن الإيمان الديني حقيقة كونية، وعلّلوا هذه الحقيقة، أثناء شرحهم لهذه المسلمة، بأن الإنسان مفطور على الدين؛ والذي يسبق إلى الذهن من مضمون هذا الإقرار والتعليل هو أنه ما من أحد من الناس إلا وهو يؤمن بأن هناك من أنشأ الآيات وعرضها على العقلاء منهم؛ ولكن حقيقة ما قصدوه هو غير هذا المعنى، **إذ** قصدوا مجرد **وجود تديُن شخصي لا ضرورة فيه للإيمان بالله ولا لدين مُنزَل**؛ والإيمان بهذا الوصف هو عبارة عن تسيُّب وجداني ما دام كل واحد يعتقد ما اعتقد بحسب هواه؛ فلا يكون إيمانا حقا، لأن شرطه الأساسي مفقود، وهو أن يكون ثمرة تَدبُّرٍ للآيات؛ **والآيةُ لا تسيُّب فيها**، بل تنضبط بمجموعة مخصوصة من القيم الإيمانية؛ وهذه القيم تقتضي أن يأتي المرء بإيمانه على وفقها، فلا يكون إيمانه تسيُّبا؛ **ولا يخلو إيمانٌ من التسيب خُلُوَّ الإيمان بالدين المُنزَل منه**؛ ثم إن **الآية لا هوى فيها**، بل تكون متغلغلة في العقلانية، حتى تبلغ أعلى مراتبها؛ وهذه المرتبة تقتضي أن يرتقي المرء بإيمانه إليها، فلا يكون إيمانه هوى؛ **ولا يخلو إيمانٌ من الهوى خُلُوَّ الإيمان بالله منه**.

4 . 2. تصنّع النظر الملكوتي

المقصود بـ«تصنُّع النظر الملكوتي» هو **أن يتظاهر المثقفون الأمريكيون بممارسة هذا النظر حيث لا يمارسونه**؛ فقد ادعوا أن المجتمع الأمريكي هو أكثر مجتمعات

العالم الغربي تديُّنا؛ واستدلوا على هذا التدين الزائد بأنهم أمة يتعهد كل مواطنيها بأنهم «أمة واحدة في ظل الله» كما أنها تُعلن في كثير من محاكمها وتضرب على كل قطعة من عملتها شعار «بالله نثق»؛ فعلى فرض أن هذه المظاهر الزائدة ليست رسوما أو طقوسا يأتيها الإنسان الأمريكي تقليدا أو عادةً، فإنها لا تدُلُّ على إرادة التدين بقدر ما تدُلّ على إرادة التميز عن باقي المجتمعات الغربية؛ ويشهد على ذلك أن هذه المظاهر لا تُخرج الأمريكيين عن القانون العام الذي يحكُم المجتمع الغربي، وهو قانون «العلمانية»، بل إن هؤلاء المثقفين وجدوا في العَلمانية خيرَ حماية للدين مِنْ تدخُّل الدولة، حتى يكون دينا حقيقيا.

وفي هذا التصور ما يدعو إلى الريبة في ادعاء أصحابه التدين، فضلا عن الاستزادة منه، إذ كيف يُعقل أن يغدو ما مقتضاه محو الدين وسيلة إلى تثبيته !وحتى على تقدير أن هذا التصور للدين تصور معقول، فإن معقوليته تبقى متفرّعة من النظر الملكي وحده، بينما الأصل في معقولية الدين النظر الملكوتي؛ وليس هذا فحسب، بل إن معقولية هذا التصور يُكذِّبها واقع الممارسة الدينية الأمريكية؛ ذلك أن هذا الواقع يشهد بأن الحكام الأمريكيين يراعون عقائدهم الدينية في اتخاذ قراراتهم السياسية، بَعْد أن يُلبسوها لباس القيم الكونية والخيارات المصيرية؛ والحال أن ميزان النظر الملكي لا يختل مثل اختلاله في المجال السياسي؛ وقد بلغ من قوة اختلاله مع الحكام الأمريكيين أن أصبحوا يصرّحون بما تخفي صدورهم من اعتقادات دينية تضر بغيرهم.

ثم إنهم أقرُّوا في مطلع البيان بأن أمتهم أحيانا تصرَّفت بوقاحة وجهالة مع مجتمعات أخرى، وأحيانا سلكت سياساتٍ افتقدت السداد والعدل؛ وعندها، يحسب المرء أن أصحاب هذا الاعتراف سيعمدون إلى نقد ذاتي مفصَّل يتعهدون بَعْده بأن لا تعود أمتهم إلى مثل هذه السياسات الضالة والظالمة، معلنين توبة نصوحا؛ لكن هيهات ! فما لبثوا أن أردفوا قائلين:

«إنه لا يمكن أن نحمِل المجتمعات الأخرى على الالتزام بمبادئ أخلاقية إذا لم نعترف في ذات الوقت بأننا لم نلتزم بها أحيانا».

وهكذا، يتبين أن اعترافهم لم يكن إلا ذريعة لحمل هذه المجتمعات على الأخذ بالمبادئ الأخلاقية التي صدَّروا بها بيانهم، حتى يستدلوا بها على صحة ما تتخذه حكومتهم من قرارات الحرب؛ فأين هذا السلوك من القيم التي تقارن «مبدأ الاعتراف بالأخطاء» والتي تُنهض المرء مترقيا عن رتبة الخساسة التي نزل إليها، نحو «محاسبة

الذات» و«مراقبة الأفعال» و«ردّ الحق إلى أهله» و«إصلاح الضرر» و«التوبة النصوح» و«الصدق مع الآخرين»؛ وأي الآيات شهدوها فيما وقع لهم، فطوَّلوا التفكر فيها، حتى حَمَلتهم على هذا الاعتراف؟ الواقع أننا لا نجد عندهم لهذه القيم ولا لهذه الآيات ذكرا صريحا ولا إشارة ضمنية، بل إنهم بنوا اعترافهم على مسلّمة أبقوها مضمرة، وهي **أن أخطاءهم السياسية لم يكن فيها قتلٌ لأبرياء ولا فيها قتل لمدنيين، لا فرادى ولا بالأوْلى جماعات**؛ والحقيقة أن همَّهم الوحيد هو أن يستبِقوا الاعتراض الذي يَرِد على إيجاب قيمهم ومبادئهم الخاصة على سواهم، فيدفعوه؛ وعليه، فهذا الاعتراف ليس إقرارا من الأمريكيين بحقوق الآخرين، وإنما هو تبرير لإلزام الآخرين بقيم الأمريكيين؛ وفي هذا الإلزام نفسه غمط جديد لواحد من هذه الحقوق، وهو حق الآخرين في الاختلاف.

3.4. فَقْد النظر الملكوتي

المراد بـ«فَقْد النظر الملكوتي» هو **إعراض المثقفين الأمريكيين جميعا عن ممارسة هذا النظر حيث كان يجب أن يمارسوه**؛ وقد نسمي هذه الحال باسم «العَمَه»؛ إذ هو بالنسبة للنظر الملكوتي بمنزلة العمى بالنسبة للإدراك البصري.

فقد نظروا إلى ما حدث يوم 11 أيلول/شتنبر على أنه مجرد **واقعة** كما جاء في قولهم:

> **«في 11 أيلول تعمَّدت مجموعة من الأفراد مهاجمة الولايات المتحدة، مستخدمة الطائرات المخطوفة أسلحةً قتلت بها في أقل من ساعتين أكثر من 3000 من مواطنينا في نيويورك وبنسلفانيا وواشنطن».**

غير أنه لم يخطر قط على بالهم أن يروا فيها **مصيبة** نزلت بهم، لأن المصيبة آية تذكِّرهم بما كسبت أيديهم؛ ولا **ابتلاء** تعرَّضوا له، لأن الابتلاء آية تَمتحن صبرهم وتصرفهم؛ ولا **فتنة** حلَّت بهم، لأن الفتنة آية تختبر إيمانهم وصدقهم؛ ولا بالأحرى **إنذارا** أُرسل إليهم، لأن الإنذار آية تنبههم إلى عقاب قريب أو حساب مهين؛ لذا، لا غرابة أن تجري على ألسنتهم عبارة «أحداث أيلول/شتنبر»، ولا تجري عليها مطلقا عبارة «**آيات أيلول/شتنبر**».

ولولا أنهم في نظرهم يعمهون، لوجدوا فيما حدث، لا آية كسائر الآيات، وإنما **أم الآيات**؛ أفلا ينظرون إلى البرجين ــ وهما رمز سلطان أمتهم وجبروتها ــ كيف

تهاويا كما يتهاوى الركام من الرمل أو الكَدس من الورق، وكيف أنهما جُعِلا هباء منثورا وكيف صار المكان قاعا صفصفا ! أوَلا تُذكّرهم حالُ أمتهم ساعتَها بأحوال أمم خَلَت أصابتهم، على حين غرة، الرجفة أو الصيحة أو الصاعقة أو الطوفان أو تَسلَّط عليهم جبابرة، فسفكوا الدماء وعاثوا في الأرض فسادا؛ أفلا يتذكرون أن حكوماتهم المتتالية لم تأخذها رأفة في أن تُهوي على أقوام ومدن بكاملها بأسلحة من الإشعاع النووي، تُفنيهم عن بكرة أبيهم وتدمّر كل شيء، ظلما وبغيا! ألا يتفكرون في القوِيِّ كيف يَضعُف، علّهم يعقدون العزم على مؤاخذة أنفسهم بما أنزلوا من شرور بغيرهم، ويتفكرون في الضعيف كيف يَقْوى، عسى أن يحزموا أمرهم على أن يُنصفوه متى ظلموه! ألا يتأمّلون في النفس وهي تُقتَل بغير حق، حتى يتبيّنوا أن قتلها لا فرق فيه بين أمريكي وغير أمريكي، وأن قتل النفس الواحدة كقتل الناس جميعا! وهلا يتدبرون أمر الموت كيف أنه يأتي من حيث لا يحتسبون، وكيف أن نزوله بساحتهم كنزوله بساحة غيرهم، وكيف أنه لا ينفك يطلبهم وهم أبدا لا يطلبونه، وكيف أنه يخرجهم من بروجهم المشيدة متى شاء وَهُم لا يملكون حيلة يخرجونه بها متى شاءوا ! وقس على ذلك نظائره من الآيات التي لا يهتدي إليها إلا من أوتوا عقلا ملكوتيا.

وقد بلغوا من شدة العمه أن قصُروا ــ وهم «أهل التحقيق» ــ حتى عن معتاد بحثهم في الأسباب الظاهرة والاستنتاج منها؛ فجاءوا بأسباب للأحداث غاية في العموم والابتذال لا تقوم حجة على الأمريكيين دون غيرهم؛ واستدلوا بعدم ذكر مرتكبي هذه الأحداث لأي مطلب مخصوص على أنهم «قَتلوا من أجل القتل» كما استدلوا بقول زعيم القاعدة أنها «ضربات مباركة لأمريكا رأس الكفر العالمي» على أنه يقصد «قتل المجتمع الأمريكيْ كله، أفرادا وقيما»؛ ولا يخفى على ذي بصيرة ما في هذه الأسباب من تضليل وما في هذه الاستدلالات من تهافت؛ ولا غرابة أن يقعوا في مثل هذا القصور الذي كاد أن **يجعل ثقافتهم كلا ثقافة**: فبقدر ما يضعف النظر الملكوتي، يَضِلُّ النظر الملكي؛ وبقدر ما يَقوَى النظر الملكوتي، يهتدي النظر الملكي، مادم قد تقرّر عندنا أن صلة النظر الملكوتي بالنظر المُلكي هي صلة تأسيس، إن تسديدا أو تكميلا.

وخلاصة الكلام في هذا الفصل الخاص بتفضيل القيم الأمريكية هو أن نخبة من المثقفين الأمريكيين تولَّت التأسيس لهذه الأفضلية في بيانها الذي أصدرته عُقيب أحداث أيلول/ شتنبر والذي كان الغرض منه هو الاستدلال الأخلاقي على وجوب

محاربة «الإرهابيين»؛ وقد وضحنا كيف أن المسلمات الأخلاقية الذي انبنى عليها هذا الاستدلال، وهي: «مبدأ التساوي في الكرامة» و«مبدأ دور الحكومة» و«مبدأ طلب الحقيقة» و«مبدأ الاختيار الديني» و«مبدأ القتل الديني»، **ليست مبادئ كونية غير نسبية**، نظرا إلى أنها تتضمّن مفاهيم غير متَّفق عليها كما أنها تتضمّن مفاهيم فيها تحكُّم وتصنُّع؛ **ولا هي مبادئ متَّسقة غير متناقضة**، نظرا إلى أنها لا تكفي في استنتاج كل القيم المتضاربة المعمول بها داخل المجتمع الأمريكي، بحيث ينبغي أن نضيف إليها مسلمات أخرى تضاد ثلاثا منها، وهي: «مبدأ التفاوت في الحقوق» و«مبدأ الاستبداد بالرأي» و«مبدأ الاستهتار بالدين»؛ كما وضحنا كيف أن أهم مسلمة مقرَّرة، وهي المسلمة الخامسة ـ أي مبدأ القتل الديني ـ تنبني على مغالطة كبرى هي: «مغالطة إنسان القَش» تندرج تحتها مغالطات فرعية أخرى، وهي: «مغالطة الالتباس» و«مغالطة الإتيان بالمِثْل» و«مغالطة التأثيل» و«مغالطة الابتذال» و«مغالطة المرافعة الخاصة»؛ ولم يقع أهل هذا البيان في التهافت المُلْكي فقط، بل وقعوا أيضا في **الانفصال الملكوتي** الذي تجلى في إقرارهم بالتسيُّب الديني، وتأرجحهم بين تصرُّفات ثلاثة، أحدها، «سوء النظر الملكوتي»، وهو أن يَروا الآيات بغير ما ينبغي أن تُرَى؛ والثاني، «تصنُّع النظر الملكوتي»، وهو أن يتكلفوا رؤية الآيات حيث لا تُرَى؛ وأخيرا «فَقْد النظر الملكوتي»، وهو أن لا يَرَوا الآيات حيث ينبغي أن تُرَى.

وبإيجاز، يكشف النقد الإيماني ـ وهو نقد يَصِل النظر الملكي بالنظر الملكوتي ـ أن تفضيل القيم والمبادئ الأمريكية لا يستند لا إلى مشروعية مُلكية، حيث لا كونية في هذه القيم ولا اتساق في هذه المبادئ، ولا إلى مشروعية ملكوتية، حيث لا كونية في الإيمان بالله (عندهم)، ولا نَظَر في الآيات يوصّل إلى هذا الإيمان؛ فيلزم أن فرض هذه القيم والمبادئ على الأمم الأخرى إنما هو عنف صريح يمارسه المثقفون الأمريكيون عليها، فضلا عن الحُكّام الذين سخّروهم في هذا العنف الفكري.

الباب الثاني

الواقع الكوني والنقد الأخلاقي

لقد ذكرنا في المدخل العام أن الشق النقدي من الجواب الإسلامي يتكون من نقد مزدوج للواقع الكوني: «نقد إيماني» و«نقد أخلاقي»؛ وقد ركّزنا في الباب الأول على النقد الإيماني لهذا الواقع، ووضحنا كيف أن العنف الذي يمارسه في مجال الإيمان بإقصاء النظر الملكوتي يتخذ مظاهر مختلفة، وقفنا على ثلاثة منها؛ **أحدها**، جَعْلُ كل اختلاف في القيم يفضي إلى التصادم؛ **والثاني**، حرمان الثقافة الإسلامية من حق الاستقلال بقيمها؛ **والثالث**، تقرير أفضلية القيم الأمريكية وفرضها على باقي المجتمعات ولو بالاستدلالات الباطلة؛ وقد اجتهدنا في استنباط بعض الطرق التي يمكن أن نواجه بها هذه المظاهر من العنف التي يتجلى بها الواقع الكوني والتي تنتج عن هيمنة النظر المُلْكي فيه.

وقَصْدُنا في هذا الباب الثاني هو أن نُفصّل ما أجملناه في المدخل العام بصدد النقد الأخلاقي للواقع الكوني؛ وليس المقصود بالنقد الأخلاقي هنا محاكمة الأمة أو الأمم التي تندفع في فرض هذا الواقع، وإنما **تقويم قدرتها على العمل التعارفي**، مع العلم بأن هذا العمل الخاص يرتفع بالمجتمع إلى رتبة الأمة، مُوَرِّثا أفرادَه التخلُّق الذي يرتقي بهم في مدارج الكمال السلوكي.

يكشف لنا النقد الأخلاقي للواقع الكوني أن العنف الذي يصدر عنه في مجال الأخلاق يتمثل في كونه **يسلك في التعامل مع الأمم طريق العمل التعاوني، لا طريق العمل التعارفي المطلوب في هذا التعامل**؛ ولما كانت المجتمعات، متى اغترت بأسباب القوة التي في مِلكها، قد تطغى وتتعاون على فعل المنكر والأمر به، فلا غرابة أن يحصل في الواقع الكوني ــ وهو واقع تحصيل القوة المدمرة الشاملة ــ هذا التعاون على المنكر، وأن تكون **الوقاحة** أحد مظاهره البارزة.

ومعلوم أن الوقاحة تصلُّب يصيب أخلاق الأمة، بحيث تجترئ على أن تأتي من الأقوال والأفعال ما فيه إهدار لكرامة الإنسان وحقوق الأمم الأخرى أو، على الأقل، ما فيه استخفاف بمكانتها؛ ويتولى نقدُنا الأخلاقي للعنف الذي يمارسه الواقع الكوني في مجال الأخلاق الكشفَ عن أشكال هذه الوقاحة ومضارها، كما يُوضّح كيف يدفع الجواب الإسلامي هذه المضار عن التعامل بين الأمم، وذلك في مستويات ثلاثة:

أحدها **مستوى الاختلاف الفكري بين الأمم**، وخصصنا له الفصل الرابع؛ يتناول الاختلافُ بين الأمم عدة مجالات، منها المفاهيم والأحكام والقيم؛ وقد ضربنا لها أمثلة من مجال حقوق الإنسان التي اختلفت الأمم في إعلاناتها عنها، اخترنا منها اثنين هما «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» (1948) و«الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان» (1990)؛ غير أن هذا الاختلاف الفكري لا يحول دون تمسُّك إحدى الأمتين المختلفتين بأفكارها إلى حد **التصلب** فيها **والتوقُّح** على الأمة الأخرى؛ لذا، تقرَّر ضبط التعامل بين الأمم بمبادئ أخلاقية، وهي: «مبدأ الاحترام» و«مبدأ الاعتراف» و«مبدأ التصويب»؛ غير أن الواقع الكوني، بموجب لزومه مرتبة العمل التعاوني الدنيا، حدَّ من الفائدة التعاملية لهذه المبادئ؛ وقد أثبتنا أنه لا يمكن دفع هذين المظهرين من العنف: «التصلب» و«التوقح» إلا باللجوء إلى مبدإ إسلامي يرتقي بالتعامل بين المجتمعات إلى رتبة **العمل التعارفي العليا**؛ وهذا المبدأ هو بالذات «**مبدأ الحياء**»، إذ يوجب على الأمة الاستحياء من غيرها بقدر ما يوجب الاستحياء من خالقها، فضلا عن الاستحياء من الذات فيما لا يُرضيه.

والثاني، **مستوى الفكر الاثنيني**، وخصَّصنا له الفصل السادس؛ والفكر «الاثنيني» هو الفكر الذي يرى الحق في جانب أمة واحدة بعينها ويرى سواها من الأمم على باطل؛ وهذه هي الحال التي أصبح عليها الفكر الأمريكي، مُمَثَّلا بالأساس في الحكام والسياسيين وكثير من المثقفين، لا سيما منذ أحداث أيلول/شتنبر 2001، فجعلَتْه يُرتِّب أمم العالم إلى محورين لا ثالث لهما: «محور الأمريكيين» و«محور الإرهابيين»[1]، ويحدّد تصرفات الأمريكيين على المستوى الديني والسياسي والعسكري بناء على هذا الترتيب الاثنيني؛ وواضح أنه ليس في تصرُّفات الأمم أشنع من هذه الوقاحة التي تُنكر على الأمم الأخرى اختلافها معها أو مخالفتها لها؛ وقد بيَّنا كيف أن هذا الفكر الاثنيني

(1) من قال بما تقول به «أمريكا» يكون في حكم «الأمريكيين» ومن خالفها الرأي يصير في حكم «الإرهابيين».

ووقاحته الإنكارية لا يقدر على دفعهما إلا مبدأ إسلامي ثان يرتقي بالتعامل بين الأمم إلى رتبة العمل التعارفي الصحيح، وهو «**مبدأ الجهاد الأخلاقي**»، إذ يقضي بضرورة التداخل بين الذات والآخر كما يورّث للأمة التي تأخذ به جهادية أخلاقية صريحة، ومقتضاها أن الأمة ينبغي أن تُخلص في كل فعل تأتيه، وتُحسن في كل وقت، وتَبذُل النفس عند الضرورة، مُنزلة في كل هذه الأعمال غيرَها من الأمم منزلتها.

ويجدر بهذا الصدد أن نؤكد على أن مقاربتنا لتعامل الأمريكي مع أحداث أيلول/ شتنبر، ليست تناولا سياسيا، لا بمعنى الأكاديمي، ولا بالأحرى بالمعنى الإيديولوجي، بل حرصنا على أن تكون هذه المقاربة تناولا فلسفيا أخلاقيا ولو تضمَّنت بعض المقولات السياسية، نظرا إلى أن تحليلنا، وإن تعلَّق بواقع الأحداث والمواقف منها، فإن الأحكام المبنية عليه تتعلق أساسا بما يجب في حقها أخلاقيا.

والثالث، **مستوى الفكر الأحَدي**، وأفردنا له الفصل الخامس؛ كان لا بد أن يُفرِز هذا الواقع الكوني في آخر أطواره، وهو العولمة، فكرا يميزه؛ واتخذ هذا الفكر أشكالا وأوصافا أفضت به إلى إنكار اختلاف الأمم، واقعا في وقاحة بالغة هي **وقاحة الاجتثاث**؛ وقد برهنا على أنه لا سبيل إلى درء هذه الوقاحة إلا بالرجوع إلى مبدإ إسلامي ثالث هو «**مبدأ الحكمة**»؛ ويقضي هذا المبدأ بأن الفكر الإعلامي الأحَدي لا يطيق التخلص من آفاته التي تنحط بعقل الإنسان إلا إذا قام بمقتضى **التفكير**، وهو تأسيس النظر الملكي على النظر الملكوتي؛ ويقضي أيضا بأن الفكر الاقتصادي الأحَدي لا يقدر على صرف آفاته التي تنحط بسلوك الإنسان إلا إذا وفَّى بمقتضى **التفكُّر**، وهو تأسيس العمل التعاوني على العمل التعارفي؛ ويقضي أخيرا بأن الفكر المعلوماتي الأحَدي لا يتمكَّن من دفع آفاته التي تنحط بالإنسان في كُلِّيته، عقلا وسلوكا، إلا إذا أوفى بمقتضى **التفاكر**، وهو تكامل النظر الملكوتي مع العمل التعارفي.

الفصل الرابع

الاختلاف الفكري ووقاحة الاستعلاء

لقد عرفنا أن التخلُّق في الجواب الإسلامي يُكتَسب عن طريق التعامل بين الأشخاص المختلفين والأمم المختلفة، وأن هذا التعامل على نوعين اثنين: أحدهما «التعاون» الذي هو تعامل لا قيد أخلاقي محدَّد معه؛ والثاني «التعارف» الذي هو تعاملٌ مقيَّد بالمعروف؛ فيلزم أن تحصيل التخلُّق هو في التعاون أقل منه في التعارف، بل قد يضمحل فيه هذا التحصيل، حتى تُقارِن تعاونَ الأمم فيما بينها تصرفاتٌ تنافي الأخلاق وتنحط بالسلوك الإنساني.

كما عرفنا أن النقد الأخلاقي للواقع الكوني يقتضي أن نبيِّن كيف هذا الواقع من هذين النوعين من التعامل، فننظر هل التعامل بين الأشخاص المختلفين والأمم المختلفة فيه ينبني على العمل التعارفي، فيكون سببَ زيادة في تخلُّق الأشخاص والأمم أم ينبني على العمل التعاوني، فيجوز أن يكون سببَ نقصان من هذا التخلُّق؟ ولمَّا كان نوعُ التعامل الذي يهمُّنا هنا هو **التعامل الفكري بين الأمم**، تعيَّن أن ننظر هل التعامل بين أمم مختلفةِ آراؤها ومتنوعةٍ رؤاها هو من باب التواصل التعاوني بينها أم من باب التواصل التعارفي بينها؟

وحتى نُثبت حقيقة الاختلاف الفكري بين الأمم بما لا يدع مجالا للشك، ونُحْكِمَ المقارنة بين وجوه الاختلاف بين الأمم، قرَّرنا أن نلاحظ تعاملها في موضوع لا تشترك كلُّها في النظر فيه فحسب، بل تبغي أن تكون حصيلةُ نظرها فيه مشتركة بينها وبين مختلف الأمم، ألا وهو «حقوق الإنسان» ! ذلك أن الأمم الحديثة التي وضعت هذه الحقوق أرادت بها **حفظ كرامة الإنسان على وجه العموم**، بمعنى أنها أرادت أن يتعدى العمل بها إلى الأمم جميعا، ولا يقتصر على شعوبها وحدها، حتى إن بعضها وصفَ

إعلاناته عن هذه الحقوق بـ«العالمية» أو «الكونية»[2]؛ وعلى الرغم من وجود هذه الإرادة عند الأمم، فإن الاختلافات بين تصوراتها لهذه الحقوق تبقى قائمة؛ وقد اخترنا أن نوضّح هذه الاختلافات من خلال المقارنة بين «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» (1948) وبين «الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان «المعروف باسم «إعلان القاهرة» (1990).

وبعد هذا التمهيد الذي ذكّرنا فيه بالمقولات الأساسية التي تحدّد النقد الأخلاقي للواقع الكوني، هانحن نستوفي الكلام في الاختلاف الفكري بين الأمم، أقساما وأنواعا وآفات ومبادئ، مع ضرب الأمثلة عليها.

ليس من شك أن فكر الفرد الواحد قد يختلف من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام حتى كأنه أفراد كثيرون؛ وأن الجماعة الواحدة قد يختلف أفرادها في أفكارهم بصدد الشيء الواحد في الظرف الواحد حتى كأنهم ليسوا نفرا واحدا؛ وأخير أن المجتمع الواحد قد تختلف أفكار الجماعات فيه بصدد الشيء الواحد في الظرف الواحد حتى كأنه مجتمعات كثيرة؛ وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الفرد والجماعة والمجتمع، فما الظن بالعالم الذي هو حشد من المجتمعات المختلفة!

وعلى هذا، فإن الاختلاف الفكري ليس درجة واحدة، وإنما درجات متعددة، أدناها اختلاف أفكار الفرد الواحد، يليه اختلاف أفكار الأفراد داخل الجماعة الواحدة، ثم اختلاف أفكار الجماعات داخل المجتمع الواحد، فاختلاف أفكار المجتمعات داخل العالم.

ولما كان قصْدُنا هنا هو أن ننظر في الاختلاف الفكري الذي يحصل بين أمّة وأخرى في هذا العالم، تعيّن التذكير بمفهوم الأمة؛ **فالأمّة** ـ كما ذكرنا في المدخل العام ـ **تنزل من المجتمع منزلة الآية من الظاهرة؛ فهي أخص من المجتمع**، فكل أمة

---

(2) نذكر منها على الخصوص «الإعلان الأمريكي للحقوق» (1787) و«الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن» (1789) و«الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» (1948) و«الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات العامة» (1950) و«البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام» (1981) و«الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان» المعروف باسم «إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام» (1990) و«منشورات مدرسة سنغافورة» (1980) و«حقوق الإنسان في الصين» (1991) و«إعلان بانجوج» (1993) و«إعلان كُوالا لانبور لحقوق الإنسان» (1993) و«الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب» (1981).

مجتمع وليس كل مجتمع أمة؛ إذ الأمة عبارة **عن المجتمع الذي يؤمن أفراده ـــ وكذا جماعاته ـــ بأنهم أصحاب رسالة أخلاقية لا يحدها مكانهم ولا زمانهم، وأنهم يتحملون، جيلا بعد جيل، مسؤولية تخليق المجتمعات الأخرى على وفقها**، كما أن الآية عبارة عن الظاهرة التي تحمل قيما إيمانية يتحمل الناظر فيها مسؤولية الإيمان بها؛ فمقومات الأمّة هي، بالأساس، **مقومات أخلاقية تسعى إلى الارتقاء بالإنسان في مراتب الكمال السلوكي** كما أن مقومات الآية هي، بالأساس، مقوِّمات معنوية وروحية تسعى إلى الارتقاء بالإنسان في مراتب الكمال العقلي؛ فعلى سبيل المثال المجتمع المسلم أمّة والمجتمع الغربي أمة والمجتمع الصيني أمة والمجتمع الهندي أمة؛ ولكن لا ينحصر مدلول «الأمة» في المجموعات الكبرى، بل قد تكون الأمة جماعة صغيرة، بل لا يبعد أن تكون شخصا واحدا متى أصبح قدوة لغيره بما تجسّده أعماله من المبادئ والقيم العليا وما تمثله تصرفاته من تجليات **الإنسان الكبير**.

1. أقسام الاختلاف الفكري

ينقسم الاختلاف الفكري بين الأمم **بحسب المجالات** إلى ثلاثة أقسام كبرى، وهي: «الاختلاف في المفاهيم» و«الاختلاف في الأحكام» و«الاختلاف في القيم»؛ فلنفصِّل القول في هذه الأصناف الثلاثة من الاختلاف الفكري واحدا واحدا، مع ضرب أمثلة عليها مأخوذة من «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» و«الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان»؛ فعلى الرغم من أن الإعلان الإسلامي قد توخّى مسايرة «الإعلان العالمي» في بنيته[3]، فإن وجوه الاختلاف بين الإعلانين تبقى بارزة للعيان؛ ونريد أن نقف هنا على بعض هذه الوجوه.

1.1. الاختلاف في المفاهيم؛ معلوم أن المفاهيم هي أبسط الوحدات الفكرية العامة التي يُتوسل بها في إدراك الأشياء[4]؛ وتكون لهذه المفاهيم أسماء خاصة تدل عليها كما قد توضع لها تعاريف تُحدِّد مضامينها؛ وتأخذ هذه المفاهيم في الانتظام

---

(3) إذ جُرِّد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة وقُسّم إلى عدد من المواد وقُدّم لها بحيثيات محددة، مع ترك التفصيل في حقوق اختص بها الإسلام وترك التصريح بحقوق قد تتعارض مع ما جاء في الإعلان العالمي.

(4) ليس المقصود بعبارة «أبسط الوحدات الفكرية» أكثرها وضوحا، وإنما أدناها تركيبا، حتى لا تركيب فيها، بحيث تدخل في تركيب غيرها ولا يدخل غيرها في تركيبها.

والاجتماع بعضها مع بعض، مشكِّلةً بذلك «إطارات» أو «نطاقات» مفهومية، كل نطاق مفهومي منها ينشئ تقطيعا متميزا للواقع وتصنيفا مخصوصا للأشياء؛ وقد تختلف هذه النطاقات المفهومية باختلاف الفئات داخل المجتمع الواحد أو الأمة الواحدة؛ وإذا كانت هذه النطاقات تختلف في المجتمع الواحد أو الأمة الواحدة، فكيف حالها في عالمَ يضُمّ مجتمعات أو أمما متعددة! فلا بد للأمم المختلفة أن تنظر إلى الأشياء من خلال نطاقات مفهومية يزيد اختلافها عن اختلاف هذه النطاقات داخل الأمة الواحدة، حتى إنه قد يتعذر نقلها بأمانة من أمة إلى أمة؛ ويتخذ هذا الاختلاف المفهومي أشكالا متعددة؛ وهانحن أولاء نذكر بعضها من خلال مقارنتنا بين الإعلانين لحقوق الإنسان: «الإعلان العالمي» و«الإعلان الإسلامي»؛ وهذه الأشكال هي كالتالي:

أ. **التقديم والتأخير**: فما يُقدِّمه أحد الإعلانين لحقوق الإنسان من المفاهيم قد يؤخره الآخر؛ ويظهر أن الإعلان الإسلامي يُقدّم مفهوم «الواجب» على مفهوم «الحق» (مادة 1)[5] ولو أن مفهوم «الحق» هو واحد من الأضداد التي امتاز بها اللسان العربي؛ فإذا قيل: «حقُّ الإنسان»، فقد يكون المراد: «ما للإنسان من حق» أو يكون المراد: «ما عليه من واجب» كما في قولنا: «حقُّه أن يفعل كذا»، أي «عليه أن يفعل كذا»؛ كما يظهر أن هذا الإعلان يقدّم مفهوم «حق الجماعة» على مفهوم «حق الفرد» (م. 1؛ م. 5)؛ أما الإعلان العالمي، فإنه، على عكس ذلك، يُقدِّم مفهوم «الحق» على مفهوم «الواجب» كما يقدّم مفهوم «حق الفرد» على مفهوم «حق الجماعة».

ب. **التداخل والتباين**: فقد تتداخل بعض المفاهيم فيما بينها في أحد الإعلانين، أي تشترك في بعض الخواص، في حين أنها تتباين في الآخر، أي لا تشترك في أية خاصية؛ فمفهوم «حقّ الإنسان» يتداخل في الإعلان الإسلامي مع مفهوم «حق الله»، بينما يناقضه في الإعلان العالمي؛ فإذا كان الحق الإنساني في الإعلان الأول هبةً من الله وكان التمتعُ بهذا الحق تقرُّبا إليه، فإنه في الإعلان الثاني ــ على نقيض ذلك ــ نفي لِحقّ الإله كما أن ممارسته هي استقلال عن هذا الإله.

ج. **الاتساع والضيق**: قد يتسع المفهوم في إعلان ويَضِيق في الآخر؛ فمفهوم «حق التدين» أوسع في الإعلان الإسلامي منه في الإعلان العالمي؛ فلا ينحصر هذا الحق في مجرد الإيمان والعبادة باعتبارهما أمرين خاصين كما هو الشأن في هذا

---

(5) نختصر من الآن فصاعدا لفظ «مادة» في حرف «م».

الإعلان الأخير (م. 18)، بل يتعداهما إلى مختلف المعاملات والممارسات، خاصة كانت أو عامة (م. 24).

د. **التعميم والتخصيص**: قد يكون المفهوم عاما في الواحد من الإعلانين وخاصا في الثاني؛ فمفهوم «حق الوالدين في اختيار نوع التربية لأولادهم» ورَد في الإعلان العالمي عاما (م. 26، فقرة 3)، إذ يشمل أيضا الأبوين بالتبني، بينما ورد هذا الحق في الإعلان الإسلامي خاصا، إذ يختص بالأبوين الأصليين (م. 7ب).

هـ. **الإجمال والتفصيل**: قد يكون في المفهوم إجمال في أحد الإعلانين، في حين يدخل عليه التفصيل في الإعلان الثاني؛ فمفهوم «حق التعلم» جاءت صيغته مُجمَلةً في الإعلان الإسلامي (م. 9)، في حين جاءت مفصَّلة في الإعلان العالمي، إذ يقضي هذا الإعلان الثاني بأن يكون «التعليم الأولي» إلزاميا و«التعليم الأساسي» مجّانيا، كما يقضي بأن يُعمَّم «التعليم التقني والمهني»، وأن يُيَسَّر القبول «للتعليم الجامعي» (م. 26).

و. **الإطلاق والتقييد**: قد يُستعمَل المفهوم في أحد الإعلانين على وجه الإطلاق، ويُستعمل في الثاني بوجه من التقييد؛ فمفهوم «تغيير الدين» مطلق في الإعلان العالمي، إذ الإنسان حر في أن يتصرف في دينه، إن دخولا فيه أو خروجا منه؛ بينما هو مقيَّد في الإعلان الإسلامي، إذ لا يجوز أن يخرج المرء عن الإسلام متى دخل فيه طواعية، فليس في هذا الإعلان الأخير «حق الرِّدّة» الذي يكفله الإعلان العالمي؛ ومفهوم «الزواج» هو أيضا مطلق في الإعلان العالمي، في حين هو مقيد في الإعلان الإسلامي، إذ لا يحق للمرأة المسلمة أن تتزوج بغير المسلم كما لا يحق للرجل المسلم أن يتزوج مُشركة.

و. **الذكر والحذف**: ما يذكره أحد الإعلانين من المفاهيم قد يحذفه الآخر؛ فمفاهيم «حق الجنين» و«حق القريب» و«حق الميت» منصوص عليها في الإعلان الإسلامي (م. 7أ؛ م. 7ج؛ م. 8د؛ م. 4)، في حين لا يَرِد لها ذكر في الإعلان العالمي؛ وفي المقابل، ينُصّ الإعلان العالمي على مفهوم «حق الطفل غير الشرعي» (م. 25، فقرة 2)، بينما يحذفه الإعلان الإسلامي من نصه.

2.1. الاختلاف في الأحكام: من المعلوم أنه يمكن إسناد المفاهيم بعضِها إلى بعض ــ كما إذا قيل: «حقوق الإنسان حقوق كونية» ــ وأيضا يمكن إسناد المفاهيم إلى الأفراد أو الذوات ــ كما في قولنا: «وضَع القرآن قواعد حقوق الإنسان» ــ بحيث

يكون كل إسناد صادقا متى طابق الواقع أو كاذبا متى باين هذا الواقع؛ وصفةُ الصدق أو صفة الكذب تجعل من هذا الإسناد عبارة عن **حكم** معيَّن؛ والأحكام لا تكون واحدة عند أبناء الأمة الواحدة، بل قد يقع فيها اختلاف كبير يصل إلى درجة التناقض؛ ولا غرابة في ذلك، نظرا إلى أن الاختلاف في الأحكام هو أصلا أشد من الاختلاف في المفاهيم؛ فمثلا، قد يحصل الاتفاق على مضمون مفهومين اثنين، ولكن يقع الاختلاف في الحكم الذي يجمع بينهما؛ وإذا كان هذا حال أحكام الأشخاص في الأمة الواحدة، فما الظن بأحكام الأمم المختلفة! ويتخذ هذا الاختلاف أشكالا متعددة، نورد هنا بعضها مع ضرب أمثلة عليها من الإعلانين المذكورين لحقوق الإنسان؛ وهذه الأشكال هي كالآتي: «الاختلاف في مضمون الحكم» و«الاختلاف في دليل الحكم» و«الاختلاف في نتائج الحكم».

أ. **الاختلاف في مضمون الحكم**: فقد تُثبت أُمّةٌ ما تنفيه أخرى؛ فعلى سبيل المثال، يقرّر الإعلان الإسلامي أن المرجع في بيان حقوق الإنسان هو الشريعة الإلهية[6] (م. 25)، في حين يقرر الإعلان العالمي أن مرجعية هذه الحقوق خارج كل شريعة إلهية؛ وقد تُفرّق أمة بين ما تجمع بينه أمة ثانية؛ فمثلا يؤكد الإعلان العالمي أن للرجل والمرأة نفس الحقوق (الديباجة؛ م. 16)، بينما يؤكد الإعلان الإسلامي أن للمرأة من الحقوق مثل ما عليها من الواجبات (م. 6، فقرة أ) وأن على الرجل واجب الإنفاق على الأسرة (م. 6، فقرة ب)؛ وقد تُصرّح أمة بما تضمره أخرى، فمثلا يصرح الإعلان الإسلامي بحق المساواة في التكليف والمسؤولية (الديباجة، م. 1، فقرة أ)، في حين يضمره الإعلان العالمي في كلامه عن الواجبات حيال الغير وحيال المجتمع (م. 29).

ب. **الاختلاف في دليل الحكم**: فكل حكم هو عبارة عن دعوى تحتاج إلى دليل يثبتها، وكل اعتراض على الحكم هو عبارة عن مطالبة بهذا الدليل؛ والأدلة على الحكم الواحد قد تختلف هي كذلك من أمة إلى أخرى؛ وقد يتطرق هذا الاختلاف

---

(6) إذ تنزل هذه الحقوق منزلة المقاصد التفصيلية التي تتوخى الشريعة رعايتها؛ ولقد أجمل الأصوليون هذه الحقوق في مقاصد الشريعة الخمس: «حفظ النفس» (وهو بمنزلة حق الحياة)، و«حفظ العقل» (وهو بمنزلة حق حرية التعبير والتفكير)، و«حفظ الدين» (وهو بمنزلة حق حرية العقيدة والعبادة)، و«حفظ النسل» (وهو بمنزلة حق الزواج وإقامة الأسرة)، وأخيرا «حفظ المال» (وهو بمنزلة حق الملك والكسب).

إلى عددها أو نوعها أو قوتها كما يتطرق إلى وضعها، تقديما أو تأخيرا، إظهارا أو إضمارا؛ فيجوز أن يكون لأمة من الأدلة على نفس الحكم ما لا يتوفَّر مِثلُه لأمة أخرى؛ ويجوز أن تكون هذه الأدلة من جنس غير جنس الأدلة التي تأخذ بها هذه الأمة الثانية؛ ويجوز أن تكون قوة الدليل على الحكم الواحد عند أمة أكبر منها عند سواها؛ كما أن الأدلة قد تُذكَر في سياق الحكم عند أمة، إنْ في أوَّله أو في آخره، في حين لا تُذكر في هذا السياق عند غيرها، إما تعويلا على قدرة المخاطب في تبيُّنها أو إنزالا لهذا الحكم منزلة الحقيقة البديهية التي لا تحتاج إلى دليل؛ ثم إن الأدلة التي تعدُّها أمة براهين مألوفة يجوز أن تكون عند أخرى في عداد البراهين الغريبة.

ومتى طلبنا الأدلة في الإعلانين السابقين، وجدناها مبثوثة بالأساس في الديباجتين؛ والملاحظ أن الأدلة في الإعلان الإسلامي تَفُوق عددا الأدلة في الإعلان العالمي، وبعضها يختلف نوعا عن الأدلة الواردة في هذا الإعلان الثاني مثل «الإيمان بالله» و«الإيمان برسالة محمد» (ص) و«خاتمية هذه الرسالة» و«عقيدة التوحيد» و«أفضلية الأمة المسلمة» و«حاجة البشر إلى الإيمان»؛ أضف إلى ذلك أن «دليل الخلافة في الأرض» و«دليل هداية البشرية» في الإعلان الإسلامي دليلان إيجابيان ــ أو قل دليلا جَلْبٍ ــ إذ يرجع الأول إلى تحمُّل الأمانة وعمارة الأرض، ويرجع الثاني إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما «دليل التمرد» و«دليل الهمجية» في الإعلان العالمي دليلان سلبيان ــ أو قل دليلا دَفْعٍ ــ إذ يُذكِّر الأول بالتمردات التي قامت في أوربا وأميركا ضد الظلم والاستبداد، ويذَكّر الثاني بالهمجية النازية التي نتجت عن إنكار حقوق الإنسان؛ وواضح أن دليل الجلب أقوى من دليل الدفع، فضلا عن أن الأدلة في الإعلان الإسلامي جاءت على ترتيب محكم تفتقده أدلة الإعلان العالمي؛ ثم إن الديباجة في الإعلان الإسلامي استُهِلَّت بآية كريمة هي بمثابة دليل جامع لأدلة القرآن والسنة على حقوق الإنسان[7]، في حين لا يتضمن الإعلان العالمي نظيرا لهذه الآية، لا قولا إلهيا ولا قولا بشريا كما لو أن حقوق الإنسان بديهة من بدائه العقل؛ ثم إن الإعلان الإسلامي يجمع بين المساواة في الحقوق وبين التفاضل على أساس التقوى، وهذا الجمع المألوف لدى المسلمين لا بد أن يبدو جمعا غريبا من منظور الإعلان العالمي، وهو الذي يجعل من هذه المساواة حقيقة لا قيد فيها ولا شرط

(7) هذه الآية الكريمة هي: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»، الآية 13، سورة **الحجرات**.

معها، هي إلى المساواة الكمّية أقرب منها إلى المساواة الكيفية.

ج. **الاختلاف في نتائج الحكم**: كل حكم تلزم منه نتائج عدة، منفردا كان أو مجتمِعا إلى غيره من الأحكام؛ وقد يكون بعض هذه النتائج ظاهرا يَسهُل إدراكه كما قد يكون بعضها خفيا يعسر إدراكه؛ ونتائج الحكم هي بدورها تختلف من أمة إلى أخرى؛ وتوضيح ذلك أنَّ زادَ الأمم من المعلومات ليس واحدا، وإنما يختلف باختلافها، فيتولد من ازدواج الحكم الواحد بهذا الزاد المعرفي من النتائج ما يتنوع بتنوع المعلومات التي يتضمنها، بحيث يقوم نفس الحكم بدور استنتاجي مختلف في السياقات المختلفة.

فمن النتائج التي تترتب على «حق المساواة بين الرجل والمرأة» في الإعلان الإسلامي أن الأصل في زيادة حقوق الرجل هو زيادة واجباته، إذ يقرر هذا الإعلان أن المرأة تملك من الحقوق على قدر واجباتها (م. 6أ)، في حين أن هذه النتيجة لا تلزم من الحق المذكور في الإعلان العالمي؛ كما أن «حق اختيار الدين» في الإعلان الإسلامي (م. 10)، مجتمعا إلى مقدمات أخرى، يترتب عليه أن الارتداد عن الإسلام انتهاك لحقوق الإنسان؛ وهذه المقدمات الأخرى، اثنتان منها مصرَّح بهما في نفس المادة، وهما: أن «الإسلام دين الفطرة»، وأنه «لا يحق للإنسان الخروج عن الفطرة»؛ واثنتان منها مستمدتان من زادِ الأمة المسلمة من المعلومات، وهما: أن «الإسلام قانون شامل للحياة»، وأنه «لا يحق للإنسان الخروج عن هذا القانون».

1.3. **الاختلاف في القيم**: ليست الأحكام الفكرية كالأحكام العلمية، إذ لا تكفي البيّناتُ المستمدة من الواقع في البتّ بصددها، إن صدقا أو كذبا كما تكفي في سياق الأحكام العلمية، بل لا بد أن تكون البينات على الأحكام الفكرية موجَّهة ومزودة بقيم ومعايير مخصوصة، قيَم ومعايير ما لم يحصل الاتفاق عليها يتعذر قبول هذه البينات؛ وهذا يعني أنه لا يمكن أن **نفكر** في الواقع باستقلال عما يجب أن يكون عليه ــ أي في انفصال عن الواجب ــ ولا أن **نفكر** في الحدَث باستقلال عما نرغب أن يكون منه ــ أي في انفصال عن الموقف؛ وهذه القيم ليست مأخوذة من اعتبارات العقل المُلْكي ــ لأن هذا العقل، مبدئيا، مبناه على علاقات موضوعية وحيادية وعلى إجراءات حسابية وصناعية قد تقوم فيها الآلة مقامه ــ وإنما مأخوذة من اعتبارات العقل الملكوتي، إذ هو العقل الذي يراعي مصالح الإنسان على تقلب أطوارها واختلاف أنواعها بِما يؤمّن ارتقاءه في مراتب الكمال العقلي والسلوكي؛ فبموجب هذه المصالح الحية، يستطيع

الإنسان أن يقيم بين الأشياء أفضليات ويتصرف وفق الأولويات، ولا معنى للأفضل والأوْلى إلا في سياق القيم؛ ولا تعنينا هنا إلا القيم الفكرية التي تكون سببا في الاختلاف بين الأمم؛ وقد نجملها في ثلاثة أنواع أساسية، وهي «القيم الاعتقادية» و«القيم الخُلُقية» و«القيم المعرفية».

أ. **القيم الاعتقادية**: لا يخفى أن القيم الاعتقادية من أقوى القيم التي تتحدد بها هوية الأمة، حتى إنها تكون السبب في نشوء بعض الأمم وتطوُّرها شأن الأمة المسلمة؛ وقد تتفاوت الأمم عملا بهذه القيم وإقرارا بهذا العمل؛ فقد تعمل الأمة ببعض القيم الاعتقادية، ومع ذلك لا تقر بهذا العمل، دفعا لشبهة اللاعقلانية كما حال بعض الأمم الغربية؛ إذ ارتبط في الأذهان أن الاعتقاد لا دليل معه، وأن ما لا دليل معه ينافي مقتضى العقل، وهذا غير صحيح؛ والحال أنه ليس في الأمم أمة تخلو من هذا النوع من القيم ولو أنها قد تُلبسها لباس القيم غير الاعتقادية، بل ليس في الإمكان أن تخلو منها أمة مهما سعت إلى ذلك، نظرا إلى أن القيم الاعتقادية هي أخص القيم التي تميّز الإنسان، بحيث لو فرضنا إمكان تجريد الإنسان منها، لخرج عن إنسانيته.

يلزم من هذا أن «العَلمانية» هي نفسها قيمة اعتقادية مَثَلها في ذلك مَثَل ضدها، أي «الدِّيانية»؛ وظاهر أن هذا الوضع القيمي ينطبق على الإعلانين المذكورين؛ فالإعلان الإسلامي بنى موادَّه على القيم الاعتقادية التي تنطوي عليها الشريعة الإسلامية مع التصريح بهذا البناء، بينما بنى الإعلان العالمي مواده على القيم الاعتقادية التي تحملها العلمانية، مع عدم التصريح بذلك؛ كما أنه يسكت عن الأصل الديني لبعض القيم التي يأخذ بها، ويُلبِس بعضها الآخر لباسا عَلمانيا؛ فعلى سبيل المثال، يجعل من «الكرامة» الأصل الذي تتفرع عليه حقوق الإنسان، وهي ـ بلا خلاف ـ قيمة دينية صريحة (الديباجة، الحيثية الأولى) كما أنه يدعو إلى «الأخوة» (م. 1) و«التسامح» (م. 26، فقرة 2)، وهما أيضا قيمتان لهما مرجعية دينية متفق عليها.

ب. **القيم الخلقية**: لا يخفى كذلك أن القيم الخُلقية تبلغ الغاية في الكثرة، وتنهض هذه الكثرة دليلا على وجود الاختلاف في القيم بين الأمم؛ فمن القيم الخلقية ما يخص بعض الأمم دون أخرى، ومنها ما تشترك فيه، ولكن وجهَ الاشتراك فيه مختلِف؛ وقد تباينت المواقف من هذا الاختلاف الخُلقي بينها؛ فبعضهم ذهب إلى أن هناك فروقا جوهرية بين الأمم في قيمها الخُلقية، وبعضهم رأى أنه لا سبيل إلى تفضيل هذه القيم بعضها على بعض لاستوائها في الصلاحية والمشروعية، وبعضهم ذهب إلى

أنه لا وجود لقيم خُلقية واحدة بعينها تلتزم بها الأمم جميعا؛ ولا يهمُّنا هنا عموم الاختلاف الخُلقي بقدر ما تهمُّنا صلة هذا الاختلاف بحقوق الإنسان؛ والملاحظ أن هذه الحقوق ليست في جوهرها إلا عبارة عن جملة من القيم الخلُقية التي تشكِّل الشروط الضرورية لكي يحيا الإنسان حياة كريمة كما توفِّر الأساس الأخلاقي الذي يمكن أن نقوِّم به تصرفات المجتمعات والدول إزاء مواطنيها.

وهكذا، فإن «الحرية» و«العدل» و«المساواة» و«الإخاء» و«الاحترام» هي أمهات القيم الخُلقية التي اشترك في تقريرها الإعلانان المذكوران لحقوق الإنسان، إلا أن الإعلان الإسلامي بناها على قيمة أعلى وزاد عليها قيما أخرى؛ أما القيمة الإسلامية التي تعلوها جميعا، فهي «التقوى»؛ إذ هي عنوان تمتُّع الشخص بهذه الحقوق وإرادة تمتيع غيره بها، فتنزل هذه القيمة منزلة المعيار الذي يتحدد به التفاضل بين الناس؛ إذ كلما كان الإنسان أتقى، كان أكرم؛ وأما القيم الإسلامية التي زادت على قيم الإعلان العالمي، فمنها «الإيمان بالله» و«التوحيد» و«العمل الصالح» و«الإخلاص في العمل» و«المسؤولية» و«الاعتدال» و«الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر»؛ ولا عجب في هذا التفاوت في القيم الخُلقية بين الإعلانين، فكل أمة رسخت فيها القيم الاعتقادية المأخوذة من الدين، لا بد أن ترسخ فيها كذلك القيم الخُلقية؛ ويبدو أن الأمة المسلمة هي الآن أحفظ الأمم للقيم الاعتقادية الدينية.

ج. **القيم المعرفية**: إذا كان للمعرفة تعلُّقٌ بالحقيقة، فإن للأمم في إدراك هذه الحقيقة مذاهب مختلفة؛ ذلك أن كل أمة تتوسل في هذا الإدراك بمجموعة من القيم المعرفية، وهي عبارة عن جملة من المعاني العليا التي ينبغي أن تتطلع المعرفة عند الأمة إلى تحقيقها نحو «العقلانية» و«الموضوعية» و«الاتساق» و«التنسيق»؛ وقد تختص كل أمة ببعض هذه القيم على الأقل، وحتى القيمُ التي قد تشارك فيها غيرَها من الأمم، قد تأتي عندها على وجه يخصها؛ فيجوز إذن أن يصدق في حقها من وجوه الاختلاف ما يصدق في حق القيم الخُلقية، حتى إن هناك من يدَّعي أنه لا وجود لمجموعة من القيم المعرفية يمكن أن تَفضُل غيرها من المجموعات القيمية وتكون ملزمة للأمم قاطبةً.

وإذا نحن طلبنا هذه القيم في الإعلانين السابقين، وجدنا أنها تتفرع على نوع المعرفة الذي يختص به كل واحد منهما؛ فالمعرفة الخاصة بالإعلان العالمي تجتهد في أن **تتجرد** من كل القيم الدينية، في حين أن المعرفة الخاصة بالإعلان الإسلامي تجتهد

في أن **تتسدَّد** بهذه القيم؛ فإذن «التجريد المُلكي» هو القيمة المعرفية الأولى التي تتحدد بها «المشروعية» في سياق الإعلان العالمي، بينما «التسديد الملكوتي» هو القيمة المعرفية الأولى التي تتحدد بها «المشروعية» في سياق الإعلان الإسلامي؛ وتتولد من قيمة «التجريد المُلكي» القيم المعرفية التالية، وهي: «الكونية» «والمجانسة» و«الانتظام» و«الانضباط» و«الشمول» و«البساطة»؛ ولئن كانت هذه القيم لم تُذكر كلها بأسمائها في الإعلان العالمي، فإنها تظل تحكُم منطقه؛ والشاهد على ذلك أنه أغْلَق بابَ التأويل لنصوصه متى بدا هذا التأويل ضارا بالحقوق والحريات على الوجه الذي حددها به (م. 30)؛ كما تتولد من قيمة «التسديد الملكوتي» القيم المعرفية التالية، وهي: «الأولوية» و«الأصلية» و«الموافقة» و«اليقين» و«النفع» و«الضرورة» و«الفطرة»؛ ولو أن الإعلان الإسلامي لا يتضمن ذكر كل هذه القيم، فإن منطقه يبقى هو الآخر محكوما بها؛ والشاهد على ذلك أنه فتح باب التأويل لنصوصه متى كان هذا التأويل يرجع إلى الشريعة الإسلامية على الوجه الذي نزلت به (م. 25).

4.1. الاختلاف الفكري التعاوني والاختلاف الفكري التعارفي: بعد أن فرغنا من الكلام في الأقسام الثلاثة من الاختلاف الفكري بين الأمم: «الاختلاف المفهومي» و«الاختلاف الحُكمي» و«الاختلاف القيمي»، نورد الملاحظات الجامعة الثلاث التالية:

أ. أن هذا الاختلاف بين الأمم، وإن كان من جنس الاختلاف الفكري بين الأشخاص داخل الأمة الواحدة، فإن قدره أكبر من قدْره، إذ هو اختلاف أشد، وذلك لِما ذكرنا من كون الاختلاف بين الجماعات أقوى من الاختلاف بين الأفراد، ومن كونه يزداد شدةً بازدياد حجم الجماعات، ومعلوم أن الأمم من أكبرها.

ب. أنه كلما كان الاختلاف الفكري أشد، كانت متطلباته الأخلاقية أكبر؛ ذلك أن الخُلُق المطلوب في التواصل الفكري مع الأمة المختلَف معها يكون أدق وأرفع من الخُلق المطلوب في التواصل الفكري مع الأمة المتفَق معها؛ وكلما زاد هذا الاختلاف بين الأمم وزاد عدد الأمم المختلف معها، احتيج إلى مزيد تخلُق بعضها مع بعض، حتى تتيسر سبل التواصل الفكري بينها.

ج. أن الاختلاف الفكري قد يشتد ويحتد، حتى تضعف أسباب التواصل الفكري بين الأمم؛ لذا، يتعين أن نُفرِّق بين نوعين اثنين من الاختلاف الفكري، كل واحد منهما يختص بنمط من نمطي التعامل الفكري بين الأمم:

أحدهما، **الاختلاف الفكري اللين**؛ وهو الاختلاف الذي يقع بين أمتين اختارتا،

في التعامل الفكري بينهما، طريق **التعارف**؛ ولما كان التعارف أصلا تعاونا على المعروف وكان المعروف المطلوب هنا هو أفكار تنفع الجانبين، وجب أن تبقى أسباب التواصل والتحاور بين الأمتين محفوظة، بحيث لا تدَّعي أيَّة منهما أن مفاهيمها وأحكامها وقيمها تعلو على قيم وأحكام وقيم الأمة الأخرى، ولا أنه بالأوْلى يلزمها الأخذ بها، أيا كانت ظروفها الخاصة؛ وهكذا، ففي حالة الاختلاف الفكري اللين، **تُلقي كل واحدة من الأمتين بفكرها إلى الأخرى بقدر ما تتلقى منها فكرها**.

والثاني، **الاختلاف الفكري الصلب**؛ وهو الاختلاف الذي يقع بين أمتين اختارتا، في التعامل الفكري بينهما، طريق **التعاون**؛ ولما كان التعاون لا يمنع من إتيان المنكر، جاز أن تنتقل فيه الصلة الفكرية بين الأمتين المتعاونتين من رتبة التواصل الحقيقي ــ أي عمل فكري من جانبين اثنين ــ إلى رتبة **التوصيل** ــ أي عمل فكري من جانب واحد، بحيث **تُلقي إحداهما بفكرها إلى الأخرى، ولا تتلقى منها فكرها**؛ وهذا يعنى أن فكر إحدى الأمتين المتعاونتين يَفقِد اللِّين الضروري للتواصل أو قل، باصطلاحنا، **يتصلَّب**؛ ويتمثل هذا التصلب في أن تَدَّعي هذه الأمة أن مفاهيمها وأحكامها وقيمها تعلو على قيم وأحكام وقِيَم الأمة الأخرى، وأنه يَلْزَم هذه الأمة الثانية الأخذ بها جميعا، أيا كانت ظروفها الخاصة؛ ويمكن أن نسميه بـ«**التصلب الاستعلائي**»، ونسمي الأمة التي تقع فيه بـ«**الأمة المستبِدَّة**»؛ وهكذا، فإن الآفات الخُلقية التي تقع فيها الأمة المستبِدّة ثلاث:

أولاها، **آفة التعصب الفكري**: لا شك أن الأمة التي ترى أن ما تُدرِكه وتعتقده وتريده لا يخصها وحدها، بل أيضا يشمل الأمة التي تتعاون معها، تجعل المشروعية الفكرية في جانبها، فتصير إلى التشدد في أفكارها وأحكامها، ناظرة إلى كل اعتراض تورده هذه الأمة على أفكارها وأحكامها على أنه اعتداء على حقوقها وتهديد لوجودها.

والثانية، **آفة التسلط الفكري**: لا تكتفي الأمة المستبِدّة بإبداء التطرف في أفكارها وأحكامها، بل تسعى إلى فرضها على كل أمة تدخل في التعاون معها وقهرِ عقول أهلها على الانقياد لها؛ ومن أجل الوصول إلى هذه الهيمنة الفكرية، فإنها لا تتردد في أن تتخذ كل الوسائل المتاحة، مشروعة كانت أو غير مشروعة.

والثالثة، **آفة الإقصاء الفكري**: تسعى الأمة المستبِدّة من الأمتين المتعاونتين إلى أن تنزع عن فكر الأمة الأخرى صفات «الفائدة» و«المعقولية» و«الإبداع» التي يتصف بها، وأن تخلع عليه صفات «اللغو» و«الهوى» و«الجمود»، مانعة هذه الأمة من حق

المساهمة في بناء فكر مشترك بينهما يكون أوسع أفقا؛ وبإيجاز، فإن الأمة المستبِدّة تنكر حق الأمة المتعاونة معها في أن تفيدها بما ليس عندها، مستقلةً هي بهذا الحق ولو أنها تُقر بأن لهذه الأمة الثانية فكرا يخصها.

وهكذا، فكما أن الأمة المستبِدّة يتصلب فكرها، فكذلك **تتصلب أخلاقها** أو، كما يقال، «**يتصلَّب وجهها**»؛ **فالتعصب** يجعلها لا ترى الصواب إلا فيما تفكر فيه، ولا تراه أبدا فيما يفكر فيه سواها؛ ولا شيء يحجب الحقيقة مثلما يحجبها الرأي الواحد حتى ولو كان صوابا، إذ يكون قد فوَّت على المخالف معرفة أسباب خطئه، حتى لا يعود إليه؛ **والتسلُّط** يجعلها تُملي على غيرها ما ينبغي أن يفكر فيه وما لا ينبغي أن يفكر فيه؛ ولا شيء يضر بالفكر مثلما يضره هذا الإملاء، إذ يُضيِّق نطاق آفاقه ويُخمد طاقات الإبداع فيه؛ وأخيرا **الإقصاء** يجعلها تمنع غيرها من ممارسة حقه في التفكير؛ ولا أظلم ممن يسلب سواه حق التفكير، لأنه ليس في الحقوق أعلق منه بضمير الإنسان، مع العلم بأن الضمير يكاد أن يطابق ذات الإنسان؛ فإذا لَحِقه الانتهاك، لم يبق حق من الحقوق لم يلحقه الانتهاك.

وتَصلُّب الأخلاق ـ أو «تَصلُّب الوجه» ـ هو ما اصطُلِح عليه في اللغة باسم «**الوقاحة**»، وهي هنا «**وقاحة استعلاء**»؛ وتشمل هذه الوقاحة جملة من التصرفات الرعناء[8] التي تنزع عن الأمة المستبِدّة صبغة «الإنسانية»[9]؛ وعندئذ، يتعين أن نضع السؤال الأساسي التالي، وهو: كيف نمنع الاختلاف الفكري من أن ينقلب إلى اختلاف متصلِّب، حتى نحفظ الأمم من السقوط في الاستبداد بالفكر وفي وقاحة الاستعلاء؟

2. مبادئ حفظ الاختلاف الفكري

إن الأصل في الاختلاف الفكري بين الأمم أن يكون اختلافا ليِّنا، ولا اختلاف ليِّنَ بغير اتباع طريق التعارف في التعامل الفكري، حيث إنه لا يمنع الأمتين المختلفتين

---

(8) نذكر من هذه التصرفات «الصلف» و«الفظاظة» و«التجبر في الأرض» و«العزة بالشر» و«التهديد بالقوة» و«التعامل بالقسوة» و«هدر الكرامة والحقوق» و«انتهاك الحرمات» و«شراء الذمم» و«ممارسة الضغوط» و«المساومة بالمصالح»، فضلا عن «جحد الحق» و«التلبيس» و«التمويه» و«التقلب» و«التناقض» و«الكذب».

(9) يقول الراغب الإصفهاني في كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة** ما يلي: «الوقاحة مذمومة بكل إنسان، إذ هي **انسلاخ من الإنسانية**»، ص. 289.

من أن تتواصلا وتتفاكرا فيما بينهما كما هو اختلاف الشخصين داخل الأمة الواحدة؛ كما أن الأمة ــ على عكس المجتمع ــ تُشعر بأنها تحمل رسالة إنسانية ــ دينية أو خُلقية أو علمية ــ وأن عليها واجب إيصالها إلى باقي الأمم؛ فكيف إذن يبقى الاختلاف الفكري بين الأمم على حال التعارف، فلا تكون منها أمة ترى في مفاهيمها وأحكامها وقيمها كليات وحقائق ومُثُلا ملزمة للأمم كافة؟

2. 1. الاعتراضات الخاصة على مبادئ حفظ الاختلاف الفكري: لا يمكن أن يتحقق حفظ التعارف في الاختلاف الفكري إلا بمبادئ مخصوصة تحدِّد كيفية حسن التعامل بين المختلفَيْن؛ وكل تعامل من هذا النوع هو عبارة عن سلوك خُلُقي يحصل من جانبين؛ فيتوجَّب إذن أن تكون المبادئ المطلوبة ذات **طبيعة أخلاقية**؛ وإذا نحن رجعنا إلى الذين يُنظِّرون للاختلاف في الواقع الكوني، ظفرنا عندهم بثلاثة مبادئ أساسية لضبط الاختلاف، وهي: «مبدأ التسامح» و«مبدأ الاعتراف» و«مبدأ التصويب»؛ فلننظر فيها واحدا واحدا، ولنبين كيف أنها لا توفي بالغرض المطلوب، أي دفع التصلب عن الاختلاف أو دفع الوقاحة عن الأمة.

2. 1. 1. مبدأ التسامح الفكري: قد نصوغ مقتضى مبدإ التسامح في نطاق الفكر كالتالي:

- **«ينبغي لكل واحدة من الأمتين المختلفتين أن تحترم أفكار الأخرى، فلا تقتحم عليها مفاهيمَها ولا أحكامها ولا قيمها»**.

فواضح أن مبدأ التسامح يقضي بترك الازدراء لأفكار الغير، مع وجود القدرة على هذا الازدراء؛ لكن قد نورد على هذا المبدإ انتقادات توضّح كيف أنه قد يوقع الأمة المتسامحة في الوقاحة، وهي كالآتي:

أ. قد يخالف فكرُ أمةٍ أمرا مقرَّرا عند أمة أخرى، قانونا كان أو عرفا أو خُلقا؛ وحينئذ، يكون تسامح الأمة الثانية مع الأولى أشبه **بالتغاضي** عن مخالفة الغير منه باحترامه؛ وليس خافٍ أن التغاضي من هذا القبيل يُبقي لدى المتغاضي شعورا بأنه **صاحب حق**؛ والحال أن المتسامِح ليس أَوْلى بهذا الحق من المتسامَح معه؛ ومَن ادّعى الاختصاص بالحق حيث لا يجوز، لا محالة أنه يَسقط في شرَك الوقاحة.

ب. قد لا يُعجب فكرُ أمةٍ أمةً أخرى، لا بسبب مخالفته لأمر مقرَّر عندها، وإنما بسبب طريقته في تصوُّر الأشياء؛ وعندئذ، يكون تسامُح الأمة الثانية مع الأُولى أشبه بتكلُّف الصبر على الغير منه باحترامه أو قل أشبه **باحتماله**؛ ولا يخفى أن كل احتمال

من هذا النوع يجعل المحتمِل يشعر بأنه **صاحب فضل**؛ والحال أن المتسامِح ليس أجدر بهذا الفضل من المتسامَح معه؛ ومن ادّعى التفرّد بالفضل حيث لا يصح، لا يمكن أن يأمن الوقوع في الوقاحة.

ج. إن الحدود بين ما يُتسامح فيه في مجال الفكر وما لا يُتسامح فيه غير بيّنة، بحيث لا يُعرف إلى أي حد يمكن أن يصل التسامح الفكري؛ هل يكون هذا الحد هو عدم الإخلال بمبادئ عقلية مخصوصة أو يكون هو عدم الإخلال بمبادئ أخلاقية معينة؟ ثم لِمَ كانت هذه المبادئ دون غيرها لا تقبل أن نتسامح فيها؟ ألا نحتاج في تعيينها إلى اتباع معايير من فوقها تدعو، هي الأخرى، إلى أن نتفق بصددها على الحد الذي يمكن أن نتسامح فيه؟ كل هذه الأسئلة تختلف الأممُ في الجواب عنها، فضلا عن وقوعها في الدور والتسلسل؛ فلا يبقى إلا أن تُحدِّد الأمة المتسامحة نطاق تسامحها **تحكُّماً**؛ وليس يخفى أن كل متحكّم يعتريه الشعور بأنه **صاحب قرار**؛ والحال أن المتسامِح ليس أحقّ بهذا القرار من المتسامَح معه؛ ومَن ادعى الاستقلال بالقرار حيث لا يصح، لا شك أنه يتردى في الوقاحة.

وعلى الجملة، فإن مبدأ التسامح تدخل عليه شُبَه مختلفة، كل شبهة منها تفيد أن المتسامِح يخالجه **الشعور بالتفوق** على المتسامَح معه؛ فيلزم أن مبدأ التسامح لا يمنع من توقُّح الأمة المتسامِحة.

2.1.2. **مبدأ الاعتراف الفكري**: يمكن أن يتخذ مقتضى مبدإ الاعتراف في مجال الفكر الصيغة الآتية:

- **«ينبغي لكل واحدة من الأمتين المختلفتين أن تُسند إلى الخصوصية الفكرية للأخرى من القيمة ما تُسنده إلى خصوصيتها الفكرية نفسها، اعتبارا لكونها هي كذلك تنطوي على ما يمكن أن يفيد البشرية جمعاء».**

ظاهر أن هذا المبدأ الأخلاقي الثاني لا يكتفي بتقرير واجب الأمة في الانفتاح على تفكير غيرها، بل يجعل هذا التفكير المختلِف **يضاهي قيمةً وفائدةً تفكيرها الخاص**؛ غير أنه يمكن أن نورد على هذا المبدإ انتقادات تبيّن كيف أنه قد يُسقط **الأمة المعترَف بها** في الوقاحة، وهي:

أ. يَعُدُّ مبدأ الاعتراف الخصوصية الفكرية حقا للأمة في ممارسة حريتها في التفكير؛ لكن هذه الحرية الفكرية، على عُلوِّ قدرها وارتباط إبداعات الأمة بها، قد

تخرج عن حدودها وتتوقَّح؛ ويتمثل هذا التوقُّح في إقدام الأمة على إنشاءات فكرية شاذة وإنتاجات ثقافية مستهجَنة تتأذى منها الأمم الأخرى؛ وحينئذ، يكون الاعتراف بالخصوصية الفكرية التي تتولَّد من مِثل هذه الحرية تأييدا وتزكية لتوقُّح الأمة المعترَف بها.

ب. يقضي مبدأ الاعتراف باحترام فكر الأمة، إلا أن فكر الأمة قد يُحمل على معنى «جوهر الأمة»؛ والمقصود هنا بـ«جوهر الأمة» خصوصية ذاتية أشبه بشيء قائم بنفسه يكمن في باطن الأمة كما تكمن الروح في الجسم؛ ومتى أخذنا بهذا المعنى لـ«جوهر الأمة» الذي يتشيَّأ به فكرها، جعلنا من مبدأ الاعتراف وسيلة تُرسِّخ الفروق بين الأمم بَدَل أن يكون وسيلة تقرّب وتجمع بينها؛ أضف إلى ذلك أن «جوهر الأمة» بهذا المدلول **لا ينفك عن إرادة القوة**؛ ويجوز أن تنتهي إرادة القوة بالأمة المعترف بها نفسها إلى أن تستكبر، وتطلب بدورها التسلط على غيرها؛ ومن ثَمّ، يكون الاعتراف بها سببا في توقُّحها.

ج. لئن كان مبدأ الاعتراف ينُص على أن الأمم المختلفة تنشئ أنساقا فكرية مفيدة للبشرية، فإنه لا ينص على الطرق التي يمكن أن تستفيد بها الأمم بعضُها من بعض دون أن تضر بخصوصيتها الفكرية، ولا هو ينص على معيار محدَّد ترجع إليه في هذه الاستفادة، حتى توسِّع آفاق هذه الخصوصية؛ وهذا الإبهام في الاستفادة يجعل الأمة بين أمرين: إما أن تواصل الاستفادة من فكر غيرها، حتى تضمحل خصوصيتها، لا تبالي إن كان هذا الغير يبادلها الاستفادة أمْ لا؛ وإما أن تمتنع عن هذه الاستفادة، مكتفية بمفاهيمها وأحكامها وقِيَمها الخاصة؛ وفي كلتا الحالتين، يجوز أن تتعرض لآفة التوقح؛ ذلك أن الأمة التي لا تفتأ تستفيد من غيرها قد تتماهى معه، حتى تنسُب إلى نفسها التفوق الذي له هو على سواه؛ والأمة التي تنكمش وتنكفئ على ذاتها، تنسب إلى نفسها القدرة على الاستغناء عن غيرها وتغتر بعطائها.

وعلى الجملة، فإن مبدأ الاعتراف تدخل عليه شُبَه مختلفة، كل شبهة منها تفيد أن المعترَف به قد يقع في **الاغترار** بما عنده؛ فيلزم أن مبدأ الاعتراف لا يمنع من توقح الأمة المعترَف بها.

3.1.2. مبدأ التصويب الفكري[10]: يمكن أن نصوغ مقتضى مبدإ التصويب في

(10) لقد آثرنا أن نترجم عبارة: «**le principe de charité**» بعبارة «مبدأ التصويب» بدل عبارة «مبدإ الإحسان» التي سنستعملها في الباب الثالث، إذ أن لفظ «الإحسان» يحمل مدلولا دينيا وقُدسيا قويا لا =

حقل الفكر كما يلي:

- **«ينبغي لكل واحدة من الأمتين المختلفتين أن تحمل أغلب أفكار الأخرى على وجه الصواب، فتجعل أكثرَ مفاهيمها دالَّة وأكثرَ أحكامها صادقة وأكثرَ قيمها نافعة»**.

واضح أن هذا المبدأ الثالث لا يقتصر على تقرير المساواة بين الأنساق الفكرية المختلفة، بل يتعدى ذلك إلى اعتبار أن الصواب يسود في هذه الأنساق على اختلافها؛ وهذا يدعونا إلى أن نورد على هذا المبدإ انتقادات توضّح كيف أنه قد يوقع هو الآخر الأمتين ــ الأمة المصوِبة والأمة المصوَّبة ــ معا في الوقاحة.

أ. لما كان مبدأ التصويب يَقضي بأن تُسنِد الأمةُ الصواب إلى أفكار غيرها من الأمم، قياسا على أفكارها هي، جاز أن تُنزل هذه الأمة أفكار الغير منزلة قد لا تستحقها، فضلا عن إنزال نفسها منزلة المعيار لصوابها؛ وهاهنا احتمال التوقح يكون مزدوجا، إذ يجوز أن تقع فيه الأمة المصوِّبة متى اغترت بمرجعيتها وجمدت عليها كما يجوز أن تقع فيه الأمة المصوَّبة متى توهمت أنها توجب على غيرها التسليم بصواب أفكارها.

ب. لما كان مبدأ التصويب يقضي بتقدير الصواب حيث يُحتمل وجود الخطأ، صار من المتعذر إصلاح فكر الأمة والارتقاء به؛ ذلك أن مِثل هذا الإصلاح لا يمكن أن يوجد إلا بوجود الاعتقاد بأن مفاهيم الأمة قد تكون فاسدة، وأن أحكامها قد تكون باطلة، وأن قيمها قد تكون ضارة؛ والأمة التي تبادر غيرَها بأن تنسب الصواب إلى أفكاره على جواز خطئه قد تُوهمه بأنه محفوظ من النقص في أفكاره، فضلا عن أنها قد تُوهم نفسها بأنها محفوظة من الخطإ في أحكامها؛ وعندئذ، تكون قد فتحت باب التوقح من جهتين، **إحداهما** اعتقادها العصمة في جانبها؛ **والثانية جعْلُ** غيرِها يعتقد الكمال في نفسه.

ج. لما كانت الأمة التي تَنسُب إلى غيرها الصواب تتمسك، في بناء أفكارها وتقرير أحكامها، بقوانين المنطق وبمقتضى العقلانية، وجب أن تكون الأمة المنسوب إليها هذا الصواب، هي الأخرى، ملتزمة في وضع أفكارها بنفس القوانين العقلية؛

= حاجة لنا به في هذا المقام؛ انظر لمزيد التفاصيل عن هذا المبدإ المنطقي واللغوي:
Isabelle DELPLA: **Quine, Davidson, le principe de charité.**

والحال أنه ليس كالعقلانية شيء مثارا للإعجاب عند الأمم، حيث أُنزِلت العقلانية منزلة الصفة التي تتحدد بها الإنسانية؛ لكن هذا الإعجاب لا يلبث أن ينقلب إعجابا بالذات، ذلك أن الأمة التي تصوّب غيرها[11] تقيم نفسها مقام **أعقل** الأمم، فيعرض لها إذ ذاك التوقح كما يعرض لهذا الغير الذي تقر له بصوابٍ كصوابها، إذ يشعر بمضاهاته لها في نزول هذه الرتبة العليا من مراتب العقلانية.

وعلى الجملة، فإن مبدأ التصويب تدخل عليه شُبَه مختلفة، كل شُبهة منها تفيد أن المصوِّب يقع في **استعظام** نفسه كما أن المصوَّب يتوهم أنه يستحق، هو بدوره، **التعظيم**؛ فحينئذ، يتبين أن مبدأ التصويب لا يمنع من توقح الأمَّتين معا: الأمَّة المصوِّبة والأمَّة المصوَّبة.

2.2. الاعتراضات العامة على مبادئ حفظ الاختلاف الفكري: إذا نحن تأملنا هذه المبادئ الأخلاقية الثلاثة في علاقات بعضها ببعض، تبيَّنا الحقيقتين التاليتين:

إحداهما، أن مقتضى مبدإ التصويب أحسنُ من مقتضى مبدإ الاعتراف، وأن مقتضى مبدإ الاعتراف أحسن من مقتضى مبدإ التسامح؛ فإذا كان مبدأ التسامح يكتفي بإيجاب احترام الفكر المختلف، فإن مبدأ الاعتراف يجاوز ذلك إلى إيجاب المساواة في القيمة والإفادةِ لهذا الفكر؛ أما مبدأ التصويب، فيزيد على ذلك درجة، إذ يوجب إسناد الصواب إلى الفكر المختلف.

والثانية، أن شُبَه مبدأ التصويب أسوأ من شُبَه مبدأ الاعتراف، وأن شُبَه مبدأ الاعتراف أسوأ من شُبَه مبدإ التسامح؛ فإذا كان مبدأ التسامح يورِّث الوقاحة للجانب المتسامح، فإن مبدأ الاعتراف يورِّثها للجانب المعترَف به؛ ووقاحةُ المعترَف به أسوأ من وقاحة المتسامِح، لأن المتسامِح يتوقَّح وله فضل التساهل مع غيره، بينما المعترَف به يتوقَّح وليس له هذا الفضل؛ أما مبدأ التصويب، فيجمع بين شُبَه المبدأين السابقين، إذ يورِّث الوقاحة للجانبين معا: المصوِّب والمصوَّب؛ ووقاحة المصوِّب أسوأ من وقاحة المتسامح، لأن المصوِّب ينسب الصواب إلى نفسه، في حين أن المتسامِح قد لا يدَّعي نسبته إلى نفسه، كما أن وقاحة المصوَّب أسوأ من وقاحة المعترَف به، لأن المصوَّب يرفع خصوصيته الفكرية إلى رتبة الخصوصية الحقَّة، بينما المعترَف به لا يدعي رفعها إلى هذه الرتبة.

---

(11) نستعمل الفعل: «صوَّب» هنا بمعنى «عدَّه صوابا»، لا بمعنى «صحَّحه».

نحصل من هاتين الحقيقتين على النتيجة التالية، وهي:

كلما كان المبدأ من هذه المبادئ الأخلاقية الثلاثة أفضل مقتضًى كان أسوأ شُبَهاً.

وهاهنا مفارقة غريبة تستوجب الوقوف عندها؛ إذ يصير المبدأ الأفضل هو المبدأ الأشبه كأنما ينقلب إلى نقيضه[12]؛ لذا يحق لنا أن نسأل: ما هو السبب الموجب لهذا الانقلاب؟

إذا نحن أمعنا النظر في الأفكار التي تأتي بها الأمة وفق المبادئ المذكورة، أمكننا إبداء ملاحظتين أساسيتين:

إحداهما، أن لكل فكرة من هذه الأفكار امتدادين اثنين: **امتداد سابق**، وهو عبارة عن كل أسبابه المباشرة وغير المباشرة؛ **وامتداد لا حق**، وهو عبارة عن كل نتائجه القريبة والبعيدة.

والثانية، أنه ليس بمقدور الأمة أن تحيط كل الإحاطة بهذين الامتدادين، لا عاجلا ولا آجلا، فضلا عن أن تتحكم كل التحكم في وجهتَيْهما، لا حاضرا ولا مستقبَلا.

ومتى وعينا أن أفكار الأمة تأتي في هذا السياق الامتدادي المزدوج، عرفنا كيف أن المبادئ الثلاثة قد تورّث الأمة وقاحة جديدة نسميها «**وقاحة الإحاطة**»، فضلا عن كونها لا تدفع عنها «وقاحة الاستعلاء»؛ وبيان ذلك كما يلي:

فمبدأ التسامح يجعل الأمة المتسامِحة تنسب أفكارها إلى نفسها نسبة من يحيط بامتداداتها السابقة واللاحقة، كأن تزعم أنه لولا أنها تملك القدرة على التساهل في ما هو حق لها، لنشأت نزاعات بينها وبين سواها؛ وتزعم أيضا أن هذا الحق اكتسبته بفضل تاريخ هو مِن صنع يدها، وأنه لولا غور نظرها وسداد حكمتها، لأفضت هذه النزاعات إلى ظهور أشكال من العنف؛ بل تزعم أنها قادرة بنفسها على إحصاء الآثار السيئة لهذا العنف في المستقبل البعيد، فضلا عن الحاضر القريب؛ ومِثْل هذه المزاعم لا يمكن إلا أن تجعل الأمة المتسامِحة تتصلب حيث تقصد أن يلين جانبها.

---

(12) الواقع أن هذا الانقلاب لا يعرض لهذه المبادئ في علاقة بعضها ببعض فحسب، بل أيضا يعرض لها على انفراد، إذ كلها تفضي إلى التصلب، وقد كان مقصدها أن تُخرج الأمة منه؛ وقد تمثَّل هذا التصلب في مظهر التوقح الذي تتجلى به الأمة التي تأخذ بواحد من هذه المبادئ.

أما **مبدأ الاعتراف**، فهو يجعل الأمة المعترَف بها تعتقد هي الأخرى أنها تملك أفكارها مِلك من يحيط بكل امتداداتها السابقة واللاحقة؛ إذ تظن أنه لولا الحرية الواسعة التي أصبحت تتمتع بها في صوغ أفكارها وآرائها، لما استطاعت أن تفيد الإنسانية بإمكاناتها الخاصة في العطاء والإبداع، حاضرا ومستقبلا؛ كما تظن أنه لولا قدرتها على تبيُّن آثار هذه الأفكار في الأذهان والأعيان وعلى تتبع أصدائها البعيدة في الأجيال، لساء الفهم وقلَّ التفاهم بينها وبين غيرها، واختلت روح التضامن بين الجانبين؛ ومِثْل هذه الظنون لا يمكن إلا أن تدفع بالأمة المعتَرَف بها إلى مزيد من التصلب على عكس ما تتوهم.

وأما **مبدأ التصويب**، فإنه يجعل الأمتين المختلفتين معا ــ المصوِّبة و المصوَّبة ــ تنسبان الصحة إلى أفكارهما نسبة من يعلم بامتداداتها السابقة واللاحقة؛ إذ تعتقدان أنه لولا قدرتهما العقلية الفائقة، لما تمكّنتا من الوقوف على الأسباب والتحكم في الأشياء؛ كما تعتقدان أنه لولا تمرُّسهما بالاستدلال على حقائق الأمور ــ سواء ما ظهر منها وما هو خافٍ، وسواء ما مضى منها أو ما هو آت ــ لَما أضحى الحوار طريقا موصّلا إلى حسم الخلافات، ولَما فُتح باب الاتفاق على بعض الطروح والحلول؛ ومِثْل هذه الاعتقادات التي تنِمّ عن غلوّ في الثقة بقدرات الذات لا تزيد هاتين الأمتين إلا تَصلُّبا حيث تظنان أنهما بلغتا الغاية في اللين.

فلئن كان **في وقاحة الاستعلاء تحدٌّ للإنسانية**، حيث إنها تضر بالتخلُّق الإنساني، نازلة به إلى الدركات السفلى، **فإن في وقاحة الإحاطة تحديا للألوهية**، حيث إنها تُنزِل المعرفة الإنسانية منزلة العلم الإلهي الذي لا يخفى عليه شيء؛ **والحال أن تحدّي الإنسانية إنما هو من تحدّي الألوهية**؛ فمَنْ يتوقّح على الإله بمنازعته سعة علمه، فبأنْ يتوقَّح على الإنسان بمنازعته حقَّه أَوْلى؛ ولذا، لا عجب أن يعمل ما يقوم بأفكار الأمة الوقحة من أسبابٍ وآثارٍ قريبة وبعيدة عمله الخفي في إخراج هذه الأفكار إلى ما لا تريد هذه الأمة، بل قد يُخرجها إلى نقيض ما تريد[13]، فتجد بين يديها أحوالا غير متصورَّة وأحداثا غير متوقَّعة، إن لم تتسبّب في هلاكها، فلا أقلَّ من أنها تعصف بمطامعها؛ وليس للأمة من سبيل إلى الانفكاك عن هذه الوقاحة المهلكة إلا إذا نظرت في هذه الأحوال والأحداث، لا بالنظر المُلكي الذي يجعل منها مجرد ظواهر طبيعية،

(13) على خلاف مبدإ «اليد الخفية» الذي يُصلح ما أفسده الإنسان، إنقاذا له، فإن مبدأ «الانقلاب إلى نقيض المقصود» يكشف فساد ما حسبه الإنسان صلاحا، تأديبا له.

وإنما **بالنظر الملكوتي الذي يجعل منها آيات بيّنات تحتها قيم توجب الإيمان بالذي يسع علمُه كلَّ شيء ويمكر بكل من نازعه علمه**؛ يلزم من هذا أن **وقاحة الأمة لا يقدر على دفعها إلا وجود الإيمان بالله**.

وهكذا، فإذا لم تفلح المبادئ الموضوعة لتخليق الاختلاف الفكري بين الأمم ــ أي «مبدأ التسامح» و«مبدأ الاعتراف» و«مبدأ التصويب» ــ في دفع وقاحة الاستعلاء ولا وقاحة الإحاطة بانقلاب مقصودها عليها، فما ذاك إلا لأنها ظلت في رتبة المبادئ التعاونية، ولم تَرْق إلى رتبة المبادئ التعارفية التي يتحقق بها الكمال الخلقي للإنسان، **إذ غاب فيها الإيمان بالله**؛ وقد اتضح أن هذا الإيمان هو وحده القادر على أن يُخرج الأمة من تَحدِّي الإنسانية الذي تقع فيه بجعل أفكارها فوق أفكار الأمم الأخرى كما يخرجها من تَحدِّي الألوهية الذي تقع فيه بجعل نسبة هذه الأفكار إلى نفسها كنسبة علم الإله إلى الإله؛ وعلى هذا، فلا يدفع هذا الانقلاب في المقصد، ويُحقِّق ما عجزَت عنه هذه المبادئ التعاونية إلا مبدأ تعارفي حقيقي مبني على الإيمان بالله بناء صريحا، فما هو إذن هذا المبدأ الأخلاقي؟

3.2. مبدأ الحياء: لا بد للمبدإ الأخلاقي القادر على أن يحفظ الاختلاف الفكري بين الأمم من التصلُّب ويحفظ الأمم من ازدواج وقاحتها من أن يكون الإيمان بالله مقوِّما أساسيا من المقوِّمات التي تدخل في تحديده، بل أن يكون المقوّم الأول الذي يتفرع عليه باقي المقومات؛ والحقيقة أنه ليس في مكارم الأخلاق خُلُق يجمع بين «**جلب الإيمان بالله**» و«**درء وصف الوقاحة**» مثلما يجمعهما خُلق «**الحياء**» في الدين الإسلامي[14]؛ فلفظ «الحياء» لغة يُضاد «الوقاحة»؛ فالحييُّ مَن لا يتوقح، والوقح من لا يستحيي؛ **والحياء**، اصطلاحا، هو، على وجه الإجمال، **امتناع المرء عن إتيان المنكر، شعورا منه بأن إتيانه ينقص من إنسانيته على مرأى من ذي الكمال الذي لا نقص معه**؛ لذا، فإذا كان الوقِح يشعر بأنه استوفى الغير حقَّه، وهو لم يوفِّه شيئا، فإن الحيي، على العكس من ذلك، يشعر بأنه قصَّر في حق الغير، وإن وفّاه حقه؛ ومعلوم أنه لا حقَّ أوجب في التواصل بين الأمم من «حق الاختلاف في الفكر»، فتكون الأمة الحيِيَّة أحرص من سواها على الإيفاء بهذا الحق؛ لذا، صح أن نسمي المبدأ التعارفي المطلوب باسم «مبدإ الحياء»؛ ويمكن أن نصوغ مقتضاه كما يلي:

---

(14) تأمل الحديث الذي رواه الإمام مالك في **الموطأ** وابن ماجة في **السنن**، وهو: «إن لكل دين خُلُقا، وخُلُق الإسلام الحياء».

● **«ينبغي لكل واحدة من الأمتين المختلفتين أن تراعي أفكار الأخرى بما لا يُخلَّ بمراعاة أحكام الإيمان بالله، حتى تكون مفاهيمها دالَّة حيث ينبغي وأحكامها صادقة حيث ينبغي وقيمها نافعة حيث ينبغي»**.

يتبين من هذا المقتضى إجمالا أن الصلة بين الإيمان والحياء أقوى من أي صلة بينه وبين غيره من الأخلاق[15]؛ فالأمة الحيِيّة أُمّة مؤمنة؛ لذلك، **كان الحياء يحمل من الخير ما يحمله الإيمان بالله**[16]؛ وتظهر هذه الخيرية في مقوّماته الأساسية الآتية:

أولها، **سداد العقل**؛ يأخذ الحياء بأسباب **العقل الملكوتي**[17]؛ وقد سبق أنه عقل القِيَم والآيات وحقائق الإيمان، وأنه يضادُّ «العقل المُلكي» الذي هو عقل الأعداد والآلات وقوانين الظواهر، والذي لا يمكن أن يحصِّل سداده إلا إذا بقي على حال الاهتداء بالعقل الملكوتي؛ ولذا، فمن لا حياء له لا يقين في أن عقله مسدَّد على وفق القيم الصالحة؛ فذو الحياء سديد العقل، إذ لا يفتأ يطلب اجتناب المقاصد السيئة والأغراض الضارة، وهل في أفعال العقل ما هو أكثر سدادا من الامتناع عن المنكرات! انظر كيف أن هذا الامتناع هو الذي يتحدد به أصلا مفهوم «العقل»! إذ يقال: «عقَل نفسَه عن الشيء»، والمراد به «امتنع عنه»؛ ولا شيء يجب أن يعقل الإنسان نفسه عنه مثل الرذائل؛ **والحياء** إنما هو **عقل النفس عن كل رذيلة** أو قل بإيجاز إن **الحياء إنما هو العقل**.

والثاني، **دوام الحياة**؛ إن العقل الحيِيَّ **عقل حيٌّ بحياة روحية**، لا مادية[18]، لأن

---

(15) هناك أحاديث شريفة كثيرة تنص على الصلة القوية بين «الحياء» و«الإيمان»، حتى إنهما يتطابقان: فلا حياء بغير إيمان، ولا إيمان بغير حياء؛ نكتفي بأن نذكر منها هنا الحديث الذي رواه البخاري في **صحيحه**: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأعلاها: لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»؛ والحديث الذي رواه الحاكم في **المستدرك**: **«الحياء والإيمان قُرِنا جميعا، فإذا رُفع أحدهما رُفع الآخر»**.

(16) روى البخاري في كتاب **الأدب**: باب الحياء، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الحياء لا يأتي إلا بخير».

(17) يقول الراغب الأصفهاني: «قيل: **الحياء أول ما يظهر في الإنسان من أمارة العقل، والإيمانُ آخر مرتبة العقل**، ومحال حصول آخر مرتبة العقل لمن لم يحصل له المرتبة الأولى، فبالواجب إذا كان من لا حياء له، فلا إيمان له»، **الذريعة إلى مكارم الأخلاق**، ص. 290.

(18) ما فتئنا نؤكد على أن العقل ليس ذاتا أو، بلغة أرسطو، ليس جوهرا، وإنما هو فعل كسائر الأفعال، والذات إنما هي القلب (أو الروح)، والعقل فعله الذي يخصه كما أن السمع فعل يخص الأذن والبصر فعل يخص العين، انظر كتابنا: **العمل الديني وتجديد العقل**، الفصل الأول؛ وأيضا **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المدخل العام.

الإيمان يملأ القلب الذي يصدر عنه هذا الفعل[19]، **ولا أدوم من حياة الإيمان**؛ وحياة الفكر هي من حياة العقل الحيِيِّ، سواء حملنا لفظ «الحياة» على معناه الحقيقي أو على معناه المجازي؛ فإذا أخذنا **بالمدلول الحقيقي** لهذا اللفظ، لزمت منه معاني «النشاط» و«النماء» و«الإثمار» و«الازدهار»، وقد تندرج كلها تحت معنى «العطاء»، **فيكون الفكر الحيِيُّ عبارة عن فكر دائم العطاء**؛ وإذا أخذنا **بمدلوله المجازي**، لزمت منه معاني «اليقظة» و«الهداية»، و«العلم» و«النور»، وقد تندرج كلها تحت معنى «الوعي»، **فيكون الفكر الحيِيُّ عبارة عن فكر دائم الوعي**؛ وعلى هذا، فإن حياة الفكر هي دوام عطائه ووعيه؛ والدليل على هذه الصلة القوية بين «الحياء» و«الحياة» أنهما اسمان مشتقان من فعل واحد، وهو: «حَيِي»، فضلا عن أن اسم «الحيا» ــ الذي هو أيضا مأخوذ من نفس المادة اللغوية: /ح ي ي/ ــ يفيد معنى «المطر»؛ ومعلوم أن المطر يُرمَز به عادة إلى الحياة، إذ أصل كل شيء من الماء.

والثالث، **كمال السلام**؛ لا حياء بغير حصول السلام أصالة في **الباطن** وتَبَعا في **الظاهر**، وهو مقتضى **السلام الكامل**؛ فـ«الإيمان» الذي ينبني عليه الحياء مشتق من نفس الجذر اللغوي الذي اشتُق منه لفظا «الأمن» و«الأمان»، وكلاهما يفيد مدلول السلام الذي يتحقق في الباطن والظاهر معا؛ أضف إلى ذلك أن لفظ «الإيمان» يدل على معنى «التسليم»؛ فقول القائل: «سلَّم بالشيء لغيره» يرجع معناه إلى قوله: «**سالَمه** على هذا الشيء»، أي «**أقام سلاما معه بصدده**»؛ وعلامة هذه الصلة القوية بين «الحياء» و«السلام» هي أن «الحياء» و«التحية» ــ وهي تفيد السلام ــ اسمان مشتقان هما أيضا من نفس الفعل، أي «حيِي»؛ ولا خلاف في أن تَبادُل التحية بين جانبين لا يكون إلا مع وجود السلام في باطنهما وظاهرهما معا، عِلماً بأن لفظ «السلام» يحمل المعنيين معا: «التحية» و«الأمان».

وبعد أن وضحنا المقوّمات الأساسية للحياء، وهي: «سداد العقل» و«دوام الحياة» و«كمال السلام»، يبقى أن نوضّح كيف أن مبدأ الحياء التعارفي يفضُل المبادئ التعاونية الثلاثة، صارفا الشُّبَه التي تلابسها؛ فنبيّن كيف أن «**الحياء من الذات**» يدفع الشعور بالتفوق الذي يتولد لدى الأمة المتسامحة، وأيضا كيف أن «**الحياء من الغير**» يصرف

---

(19) يقول ابن القيم الجوزية: «**على حسب حياة القلب يكون فيه قوة خلق الحياء**، وقلة الحياء من موت القلب والروح، فكلما كان القلب أحيا، كان الحياء أتم»، **مدارج السالكين**، ج 2، ص. 270

الشعور بالغرور الذي يتولد عند الأمة المعترَف بها، وأخيرا كيف أن «**الحياء من الله**» يدرأ الشعور بالعظمة الذي يتولد لدى الأمتين: المصوِّبة و المصوَّبة معا.

أ. الحياء من الذات ودفع الشعور بالتفوق: ذكرنا أن مبدأ التسامح يَقضي باعتبار أفكار الأمم الأخرى؛ بيد أنه يُفضي إلى توقُّح الأمة المتسامحة، إذ ينتابها الشعور بالامتياز على الأمة المتسامح معها، وهو ــ على ما تقدم ــ ناتج عن ادعاء الأمة المتسامحة حقّ الملك لأفكارها مِلك من يحيط بامتداداتها السابقة واللاحقة؛ ولما كانت الأمة المتسامحة ترتكب مُنكرا باعتقاد أن فكرها يتفوّق على فكر الأمة المتسامح معها، لزمها، لكي تخرج عن اعتقادها المتوقِّح، أن تأتي معروفا يمحو هذا المنكر؛ وليس هذا المعروف سوى الشعور بضرورة أن يكون فكرها دائم العطاء والوعي، أي **دائم الحياة**؛ وقد ظهر أن دوام الحياة هو أحد مقومات الحياء، وأن وجوده يستلزم وجود عقول حيية؛ وعلى هذا، فالأمة التي لا يسعى أهلها إلى أن تكون لهم عقول حيِيَّة، **أمة لا تستحيي من نفسها**.

ب. الحياء من الغير ودفع الشعور بالاغترار: ذكرنا أيضا أن مبدأ الاعتراف يقضي باحترام الخصوصية الفكرية للأمم الأخرى؛ بيد أنه يُفضي إلى توقُّح الأمة المعترَف بها بالنظر إلى كونها تغتر بفكرها الخاص؛ وهذا الاغترار، كما سبق، ناتج عن ادعاء الأمة المعترَف بها حقَّ المِلك لخصوصيتها مِلك من يحيط بسابق امتداداتها ولاحِقِها؛ ولما كانت هذه الأمة ترتكب منكرا بأن تغتر بخصوصية فكرها، لزم الأمةَ التي اعترفت بها أن تعينها على أن تأتي معروفا يمحو هذا المنكر، وهذا المعروف ليس سوى الشعور بضرورة أن يكون لهذه الخصوصية نزوع إلى السلام، وقد ثبت أن كمال السلام هو أحد مقومات الحياء؛ وعلى هذا، فالأمة التي لا تسعى إلى أن تقرن خصوصيتها الفكرية بطلب السلام في باطنها وظاهرها **أمة لا تستحيي من غيرها**.

ج. الحياء من الله ودفع الشعور بالعظمة: ذكرنا أخيرا أن مبدأ التصويب يقضي باعتبار أفكار الأمم مُصيبة أو قل يقضي بتصويبها؛ بيد أنه يفضي إلى توقُّح الأمتين معا: الأمة المصوِّبة والأمة المصوَّبة بالنظر إلى كونهما يعظمان نفسيهما؛ وهذا التعظيم، كما تقدم، ناتج عن ادعاء هاتين الأمتين حقّ الملك لقضايا العقل وأسباب الأشياء مِلكَ من يحيط بامتداداتها السابقة واللاحقة؛ ولما كانت الأمة المصوِّبة والأمة المصوَّبة ترتكبان منكرا بأن تظنا أنهما تستحقان التعظيم، لزم، لكي تَخرجا عن هذا الظن الوقح، أن تأتيا معروفا يمحو هذا المنكر؛ ولا معروف أقدر على محوه من

الشعور بالحاجة إلى تحصيل السداد في العقل[20]؛ وقد ظهر أن سداد العقل هو أحد مقومات الحياء، وأن وجوده يستلزم وجود عقول ملكوتية؛ وعلى هذا، فالأمة التي لا يجتهد أهلها في أن تكون لهم عقول ملكوتية **أمة لا تستحيي من الله**.

مما تقدم، يتلخص أن عمل الأمة بمبدإ الحياء يجعلها قادرة على أن تدفع آفة التوقُّح التي يَجلبها لها العملُ بالمبادئ **التعاونية** المقررة في التواصل بين الأمم، وهي: «مبدأ التسامح» و«مبدأ الاعتراف» و«مبدأ التصويب»؛ ويرجع ذلك إلى كون مبدإ الحياء ينبني أساسا على الإيمان بالله، حتى كاد أن يطابقه، في حين أن المبادئ الثلاثة الأخرى لا تنبني عليه بالضرورة، ولا تشير إليه في سياق مضمونها؛ ينتج من هذا أن مبدأ الحياء يمكّن الأمم من **أن تتعارف فيما بينها تعارفا تختلف فيه أفكارها اختلافا ليّنا لا صلابة معه**، فيعود نفعه عليها جميعا، توسيعا لمداركها وتنويعا لعطاءاتها.

بعد أن فرغنا من الكلام في كيفية ضبط المبادئ الأربعة لاختلاف الفكر بين الأمم، لم يبق لنا إلا أن نحدد مكانة هذه المبادئ في الإعلانين المذكورين لحقوق الإنسان: العالمي والإسلامي، موضحين أسباب الفروق بينهما بشأنها.

2.4. مكانة مبادئ حفظ الاختلاف الفكري في الإعلانين لحقوق الإنسان:

أ. **مبدأ التسامح التعاوني في الإعلانين**: لقد جعل الإعلان العالمي من أهداف التربية تنمية «التسامح» بين الأمم (م. 26، فقرة 2)، بينما سكت الإعلان الإسلامي عن هذا المفهوم، فلم يذكره، لا بلفظه ولا بمعناه؛ ويرجع ذلك إلى كون المراد به في الأصل هو التسامح في الدين، عملا به أو خروجا عنه؛ والحال أن وضع مفهوم «الدين» في الإسلام ليس كوضعه في غيره، إذ ليس هو مجرد اعتقاد خاص بشخص من الأشخاص، وإنما هو نظام الأمة كلها، بحيث إذا فسد دين الأشخاص فيها فسد هذا النظام، وإذا صلح صلح؛ وحينئذ، يكون الخروج من الإسلام بعد الدخول فيه بمثابة **خيانة للأمة**، فيكون حكم الخارج منه حكم الخائن الذي يكون ظهيرا للعدو على قومه أو دولته؛ ومن ثَمَّ، لا نستغرب أن يُلح الإعلان الإسلامي على جانب منع الإكراه على الدين، ولا يلح على جانب جواز التسامح فيه.

ب. **مبدأ الاعتراف التعاوني في الإعلانين**: لقد افتتح الإعلان العالمي لحقوق

---

(20) نفرق بين «صواب العقل» و«سداده»؛ فالصواب صفة للعقل المُلكي، بينما السداد صفة للعقل الملكوتي.

الإنسان ديباجته بكلمة «الاعتراف بالكرامة وبالحقوق»، في حين لم يَرِد في نص الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان لفظ «الاعتراف» (م. 1) ولو أنه ألح على كرامة الإنسان في المادة الأولى، معتبرا أن الناس جميعا متساوون فيها، فيكون واردا بمعناه لا بلفظه؛ ويرجع هذا الفرق إلى كون الإعلان العالمي يقدِّم تقرير الحق على تقرير الواجب، بينما الإعلان الإسلامي يقدّم تقرير الواجب على تقرير الحق؛ والحال أن مفهوم «الاعتراف» يغلب استعماله في سياق الحق؛ ولما كان الإعلان الإسلامي يقدّم الواجب على الحق ولو أنهما وجهان لحقيقة واحدة، ترك ذكر هذا المفهوم صراحة، معوّلا على قدرة المتلقي في استنباطه من قرينة الواجب.

ج. **مبدأ التصويب التعاوني في الإعلانين**: لا نجد لمبدإ التصويب ذكرا صريحا في الإعلان العالمي ولا في الإعلان الإسلامي؛ ومردُّ ذلك إلى التباين الموجود بين مقتضى التصويب ومبتغى الإعلان العالمي؛ ذلك أن هذا الإعلان يبتغي تثبيت الحقوق في نطاق إقامة التعامل بالعدل في المجتمع الإنساني، في حين أن التصويب يقتضي تثبيت المكارم في نطاق تحقيق التعاون على الفضل في هذا المجتمع؛ والفضل رتبة فوق رتبة العدل، فلا يحتاج الإعلان العالمي إلى التعرض إلى هذه الرتبة، نظرا إلى أنها تجاوز غرضه الذي يقف عند حد استيفاء الشروط الضرورية للحياة الكريمة **الدنيا**، في حين أن مبدأ التصويب يستوفي الشروط الضرورية للحياة الكريمة **العليا**؛ ولما كان الإعلان الإسلامي يساير الإعلان العالمي على الأقل في صورته العامة، فقد تحاشى التطرق الصريح إلى هذه الرتبة كما تحاشاه الإعلان العالمي؛ لكن يبقى أنه انطوى على بعض مظاهر التفضُّل التي هي من لوازم مبدإ التصويب، ولا سيما ما تعلَّق منها بالتفضُّل الإلهي مثل «التكريم» و«الوهب» و«التسخير» و«الرحمة» (الديباجة).

د. **مبدأ الحياء التعارفي في الإعلانين**: لا غرابة أن الإعلان العالمي لا يتضمن أية إشارة إلى مبدإ الحياء، لا قريبة ولا بعيدة؛ بل لا غرابة أن يتضمن معاني تضاده؛ فقد كان الغرض من هذا الإعلان أصلا هو مواجهة ظروف وقع فيها انتهاك فاضح للحقوق؛ وحينئذ، لا نستغرب أن تتخذ هذه المواجهة طريقا لا اعتبار فيها للحياء، وأن لا يخطر معناه على بال من وضعوا هذا الإعلان؛ ولا ينفع المعترض أن يقول بأنه لا استحياء من الحق، لأن هذا المعنى ورد في سياق النصيحة، لا في سياق الثورة شأن الإعلان العالمي؛ وشتان بين «الثورة» و«النصيحة»، فالأُولى لا تخلو من أسباب العنف، بينما الثانية لا عنف فيها، بل سرُّ العمل بها هو في اللين الذي تُبلَّغ به؛ أما

الإعلان الإسلامي، ولو أنه يحذو حذو الإعلان العالمي في صياغته، فقد كان كلامه صريحا عن المفهوم الذي يُعَدّ في الممارسة الإسلامية قرينا للحياء، ألا وهو الإيمان بالله! بدءا بالآية الكريمة التي افتتح بها ديباجته وانتهاء بالمادة الأخيرة التي تنص على المرجعية الإسلامية لهذا الإعلان (م. 25).

مما تقدم نحصِّل النتيجتين الهامَّتين الآتيتين:

إحداهما، أن الفرق بين الإعلانين: العالمي والإسلامي هو أن حقوق الإنسان في الإعلان العالمي قامت أساسا على المبدأين التعاونيين: «مبدأ التسامح» و«مبدأ الاعتراف»، بينما قامت هذه الحقوق في الإعلان الإسلامي أساسا على مبدأين: «مبدأ التصويب» و«مبدأ الحياء» (وإن كان الأول ورد ذكره بلوازمه، والثاني ورد ذكره بقرينه)، ولا ضير على هذا الإعلان من الجمع بين مبدأين: أحدهما تعاوني والآخر تعارفي، لأنه يؤسِّس الأول على الثاني؛ فقد عُلِم أن التعاون لا يُخاف من وقوعه في المنكر إلا إذا فُقد هذا الأساس؛ أما إذا وُجد، كما هي الحال هنا، فلا خوف منه؛ ولما كانت هذه المبادئ على مراتب، أدناها «مبدأ التسامح»، يليه «مبدأ الاعتراف»، ثم «مبدأ التصويب»، فـ«مبدأ الحياء» الذي هو أعلاها جميعا، ظهر فضل الإعلان الإسلامي على الإعلان العالمي بوجه لا غبار عليه، حيث إنه ينبني على مبدأين يسموان على مبدأيه.

والثانية، أن الإعلان الإسلامي أقدر من الإعلان العالمي على حفظ الاختلاف من التصلب وآثاره وأقدر منه على اتقاء التوقح وشروره؛ فلما اختص الإعلان الإسلامي بتضمُّن مبدإ الحياء الذي هو وحده القادر على دفع الوقاحة ومساوئها، أضحى التوسل به في التعامل بين الأمم سبيلا إلى توقير بعضها لبعض وإفشاء السلام بينها؛ أما الإعلان العالمي، فلما خلا من هذا المبدإ التعارفي، قصُر عن تحقيق هذا التوقير والسلام بين الأمم؛ ولا عجب أن ينقلب ما وُضع في الأصل لمواجهة الوقاحة إلى وسيلة لممارسة هذه الوقاحة نفسها؛ إذ السر في ذلك هو فقد الحياء، فكل ما لا حياء فيه لا بد وأنه منقلب إلى ضده، إن عاجلا أو آجلا، إن هنا أو هناك.

وخلاصة القول في الاختلاف الفكري بين الأمم في الواقع الكوني هي أن هذا الاختلاف ينقسم باعتبار **مجالاته** إلى ثلاثة أقسام: «اختلاف في المفاهيم» و«اختلاف في الأحكام» و«اختلاف في القيم»؛ وقد تمَّ توضيحها من خلال وجوه الاختلاف

القائمة بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان.

كما ينقسم هذا الاختلاف الفكري باعتبار **شدته إلى** قسمين اثنين: «**الاختلاف الفكري اللين**»، وهو الاختلاف الفكري الذي يحصل بين أمتين **متعارفين**، بحيث كل واحدة منهما تتلقى أفكار الأخرى بقدر ما تُلقي إليها بأفكارها، مفاهيم وأحكاما وقِيَما؛ و«**الاختلاف الفكري الصلب**»، وهو الاختلاف الفكري الذي يحصل بين أمتين **متعاونتين**، بحيث قد تُلقي إحداهما بأفكارها إلى الأخرى من غير أن تتلقى منها أفكارها، مستبدلة بالتواصل بين الجانبين توصيلا من جانب واحد، زاعمة أن مفاهيمها وأحكامَها وقيمَها تفضل مفاهيم وأحكام وقيم الأمة الأخرى، وواقعةً في آفات فكرية ثلاث، وهي: «التعصب الفكري» و«التسلط الفكري» و«الإقصاء الفكري»، آفات تجعلها أمة مستبدَّة تتصف بالوقاحة الاستعلائية.

ولما كانت الأمة ـ بموجب نزوعها إلى التأثير في سواها من الأمم ـ قد تأتي، من حيث تشعر أو لا تشعر، أفعالا وَقحة، إن قليلا أو كثيرا، وجب وضع مبادئ أخلاقية تلتزم بها الأمم جميعا، حتى تدفع عنها شرور وقاحة الاستعلاء؛ وقد اشتهرت منها ثلاثة هي: «مبدأ التسامح» و«مبدأ الاعتراف» و«مبدأ التصويب»؛ غير أنه تَبَيَّن أن كل واحد من هذه المبادئ يتعلق بالتعامل الفكري في رتبة «التعاون»، بحيث يترك المجال مفتوحا للظهور بالوقاحة؛ فالأمة المتسامحة تشعر بتفوقها على غيرها، والأمة المعترَف بها تغتر بخصوصيتها، وأخيرا الأمة المصوَّبة كالأمة المصوِّبة تقع في تعظيم نفسها؛ وليس هذا فحسب، بل إن هذه المبادئ تفضي إلى نقيض مقصودها، حيث إنه يجوز أن تزيد إلى «وقاحة الاستعلاء» التي تضر فيها بالإنسان وقاحة ثانية هي «وقاحة الإحاطة» التي تتطاول فيها على العلم الإلهي.

ولا سبيل إلى درء هذه الوقاحة المزدوجة إلا بمبدإ أخلاقي رابع يتعلق بالتعامل الفكرى في «رتبة التعارف»، وينبني أساسا على **الإيمان بالله**؛ ونظفر بهذا المبدإ على أكمل صورة في أخلاقيات الدين الإسلامي[21]، وهو ما أطلقنا عليه اسم «**مبدإ الحياء**»؛ فمتى استحيت الأمة المتسامحة من نفسها، خرجت من الشعور بتفوق فكرها إلى طلب دوام الحياة في هذا الفكر؛ ومتى استحيت الأمة من غيرها، بادرت إلى الخروج من حال الاغترار بخصوصيتها إلى حال طلب كمال السلام فيها؛ ومتى

(21) في حديث شريف رواه البخاري: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: **إذا لم تستح، فاصنع ما شئت**».

استحيت الأمة من الله، خرجت من الشعور بالعظمة إلى طلب السداد في عقلها.

ولم تكن هذه المبادئ الأخلاقية ـ التي كان القصد من ورائها حملُ الأمم على الاجتهاد في تجنّب الوقاحة في تعاملها ـ غائبة في الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان، ولا في الإعلان الإسلامي، غير أن حضورها فيهما اختلف من أحدهما إلى الآخر؛ فإذا كان الإعلان العالمي يدعو الأمم إلى سلوك طريق التسامح والاعتراف فيما بينها، مكتفيا بوجود التعامل التعاوني بينها، فإن الإعلان الإسلامي يرتقي درجة، ويدعوها إلى سلوك طريق التصويب والحياء فيما بينها[22]، متطلّعا إلى حصول التعامل التعارفي بينها.

وبذلك، يكون الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان قد ارتقى مرتقى يؤهّله إلى أن يُجنّب الإنسان الكوني شرور وقاحة الاستعلاء،، وذلك بأن يجرّد كل أمة مستبدة في هذا الواقع الكوني من وقاحتها الظالمة؛ فلا ظلم بغير وقاحة ولا وقاحة بغير ظلم؛ والعكس بالعكس، فلا عدل بغير حياء ولا حياء بغير عدل.

(22) لما جاز أن يَرِد «مبدأ التصويب» في سياق الإعلان الإسلامي، صح اقترانه فيه بالإيمان؛ فلا تَرِد عليه الشبهات التي سبق أن أوردناها على مبدإ التصويب في صورته العَلمانية عند عرضنا للمبادئ المقررة في التعامل بين الأمم.

الفصل الخامس

الفكر الاثنيني ووقاحة الإنكار

لقد قلنا بأن الاختلاف الفكري بين الأمم في هذا الواقع الكوني قد يفقد لِينَه ويتصلَّب حتى تختل الصلات الفكرية بين هذه الأمم؛ ويحصُل هذا التصلب متى نزل التعامل بين الأمتين المختلفتين من رتبة التعارف إلى رتبة التعاون، وحلَّ فيه مكان التواصل ـ أي الاتصال الذي تنقل فيه كل واحدة منهما أفكارها إلى الأخرى ـ مجرد **التوصيل**، وهو الاتصال الذي تنقل فيه أمة واحدة منها أفكارها إلى الأخرى دون أن تَنقل عنها، **استعلاءً** عليها، مبرهِنةً على سلوكٍ في الوقاحة يضر بالتعامل بينهما.

1 . أوصاف الأمة ذات الوقاحة الإنكارية

هاهنا نبدي الملاحظات الآتية:

أولاها، أن الأمة الوقحة قد لا تكتفي برفع التصلب في الاختلاف الفكري إلى أعلى الدرجات، بل تتعداه إلى أن تَخُطَّ خطًا يفصل بينها وبين باقي أمم العالم، بحجة أنها هي التي تُنتج الفكر وتستحق أن تنتجه، في حين أن سواها لا ينتجه ولا يستحق أن ينتجه؛ فتدَّعي أن مفاهيمها تعلو على مفاهيم الأمم الأخرى بوجه مطلق، وأنها تنزل منزلة **كليات كونية** يتعين عليها الأخذ بها كيفما كانت ظروفها كما تدَّعي أن أحكامها تعلو على أحكام هذه الأمم بوجه مطلق، وأنها تنزل منزلة **حقائق كونية** يتوجب عليها الأخذ بها كيفما كانت ظروفها؛ وأخيرا تدَّعي أن قِيَمها تعلو على قِيَم الأمم الأخرى بوجه مطلق، وأنها تنزل منزلة **مُثُل كونية** يتعين عليها الأخذ بها كيفما كانت ظروفها.

وحتى على تقدير أن أمة أخرى جاءت بما قد يَدخل في باب التفكير، فإن معيار البتّ فيه يصبح هو مدى تقليد هذه الأمة لها، فإن كان نقلا لفكرها، فهو فكر؛ وإن لم

يكن كذلك، فليس فكرا؛ وهذا الفصل بين أمة واحدة تفكِّر وبين أمم كثيرة لا تفكِّر **يُلغي حق الأمم في الاختلاف الفكري،** هذا إذا لم يَمْحُ حقيقة هذا الاختلاف من الواقع الإنساني.

والثانية، أن الأمة التي تتوقَّح على باقي الأمم، مقدِّمة فكرها على أفكاره، لا تقف عند حد الوقاحة الاستعلائية، بل تجاوزها إلى وقاحة أشد منها؛ فلا تكتفي بأن تَنقل إلى هذه الأمم فكرها من غير أن تَنقُل عنها، جاعلة الاختلاف بين الجانبين يتصلَّب إلى حد بعيد، بل إنها **تنكر وجود فكرٍ مختلِف** عند هذه الأمم، بل لا ترى لأي واحدة منها الحق في أن يكون لها فكرها الخاص بها، فضلا عن أن يكون مفيدا لما عداها؛ لهذا، ارتضينا أن نسمِّي هذه الوقاحة الأشد باسم «**وقاحة الإنكار**» أو «**الوقاحة الإنكارية**».

والثالثة، أن الأمة التي تتردَّى في وقاحة الإنكار لا تفتأ تُثبت أنها على حقٍّ فيما تعتقد وغيرَها على باطل، وأنها على صواب فيما تقول وغيرَها على خطإ، وأنها على هدى فيما تفعل وغيرَها على ضلال؛ ثم إنها لا تأتي ما كان ظاهرُه خيرا حتى تبادر إلى تعظيم شأنه، في حين لا يأتي سواها ما كانت حقيقته خيرا، حتى تبادر إلى تحقير شأنه؛ والعكس بالعكس: لا تأتي ما كانت حقيقته شرا، حتى تسارع إلى التهوين من أمره، في حين لا يأتي سواها ما كان ظاهره شرا، حتى تسارع إلى التهويل من أمره؛ كل ذلك من أجل **إيجاد مشروعية لإنكارها الظالم وبناء معقولية لوقاحتها الفاحشة**.

والرابعة، أن هذه الأمة الوقحة على هذا النحو ــ خلافا لما يسبق إلى الأذهان ــ لا تنبذ التعامل مع الأمم الأخرى، لكن تأخذ فيه بطريق التعاون وحده، ناقلةً له من حال التعاون على المعروف إلى حال التعاون على المنكر؛ وحينئذ، يكون تعاونها إما عبارة عن تحالف مع أمم بعينها لإيقاع المنكر بأمة أو أمم أخرى، وإما عبارة عن تعامل مع أمم يوقع المنكر بها هي نفسها؛ أو قل باختصار، **إن التعاون مع الأمة ذات الوقاحة الإنكارية، إما اشتراك في المنكر، طمعا أو خوفا، وإما تحمُّلٌ لمنكرها، ذلا أو جهلا**.

والخامسة، أن الأمة الوقحة وقاحةَ إنكار لا تغضب من شيء غضبها من **معاملة منكَرها بمنكَرٍ مِثْله**؛ فإذا كان تصرُّفها مع أفكار غيرها، على رجحان صوابها، ما نراه من إنكار، فكيف حالها مع فكره الذي ينكر حقها في أن تكون لها أفكار تخصها، **مستهترا بوجودها الفكري** كما تُنكر هي حقَّه في أن تكون له أفكار تخصه، مستهترة بوجوده الفكري! بل أدهى من ذلك، كيف حالها مع أفعال غيرها التي تنزع منها حقها

في اختيار نمط في الحياة يخصها، مستهترة **بوجودها الفعلي** كما تنزع منه أفعالُها حقه في اختيار نمط في الحياة يخصه، مستهترة بوجوده الفعلي! بل ما ظنك بأفعال لغيرها تقتحم عليها حدود أرضها وحصون ملكها ورموز قوتها كما تقتحم أفعالُها عليه حدود أرضه وحصون ملكه ورموز قوته!

1.1. مبدأ التقابل الاثنيني

إذا نحن تأملنا ما ذكرناه من صفات للأمة التي تتوقح على باقي الأمم، وهي «إلغاء حق الاختلاف الفكري» و«الوقاحة الإنكارية» و«طلب المشروعية للإنكار والمعقولية للوقاحة» و«التعاون على المنكر» و«شدة الغضب للمعاملة بالمثل»، وجدنا أنها تجعل مكان الاختلاف الفكري المعهود **اختلافا آخر** هو **عبارة عن تقابل بين نقيضين هما: «وجود الفكر» و«عدم الفكر»**؛ ومعلوم أن هذا المنحى التقابلي في الأمور ينزع النزعة التي تُعرَف في الاصطلاح باسم «الاثنينية» أو «الثَّنْوِية» أو «المانوية»؛ ولا أضرَّ بالإنسانية في الواقع الكوني من أن توجد فيه أمةٌ تأتي مثلَ هذا السلوك المانوي الذي يُنذر بانقلاب مفهوم «التخلق»، إذ تصير القيم الأخلاقية العليا قيما ملغاة والقيم الأخلاقية السفلى قيما معتبرة؛ وعندئذ، يُطلب «كمال السلوك»، لا فيما هو أعلى، وإنما فيما هو أدنى.

وحتى نقف على تفاصيل هذه النزعة الاثنينية في الفكر وعلى ما ينتج عنها من تصرفات غير أخلاقية، يتحتَّم علينا أن نتلمس في الواقع الكوني القريب أفضل مثال يوضّحها؛ ولعل المتأمّل في ما استجليناه من صفات للأمة ذات الوقاحة الإنكارية يجد نفسه ميّالا إلى اختيار الفكر الأمريكي في مسألة «حرب الإرهاب» من دون سواه، نموذجاً يمثل خير تمثيل هذه النزعة؛ لذا، قرّرنا أن نتخذه موضوعا للنقد الأخلاقي على مقتضى الجواب الإسلامي، فنبيّن المضار الأخلاقية للاتجاه الاثنيني الذي اتخذه هذا الفكر بعد أحداث 11 أيلول/ شتنبر 2001، حتى إذا أنهينا الكلام فيها، قمنا بالنظر في بعض المبادئ الأخلاقية التي يمكن أن ندرأ بها هذه المضار.

لقد درج تعبيرُ «**محاربة الإرهاب**» أو قل «**حرب الإرهاب**» على لسان أفراد من الحكومة الأمريكية عقب أحداث أيلول/ شتنبر 2001؛ وصيغته الإنجليزية هي: «War on terror»؛ وقد بادر الإعلاميون العرب إلى نقله إلى لغتهم على صورته اللفظية الأصلية، فقالوا: «الحرب على الإرهاب»، وهو تعبير لا يستقيم، نظرا إلى أن

فعل «حرَب» لا تقع تعديته في العربية بحرف «عَلى»، إلا أن يكون هذا التعبير مستعملا بتقدير الفعل «شنَّ» كما لو كانت بنيته الأصلية هي: «شنُّ الحرب على الإرهاب».

وما لبث هذا التعبير الإنجليزي الجديد أن ارتقى إلى رتبة المفهوم الإجرائي، إذ تولّى النظرَ فيه أهلُ السياسة وأهلُ الفكر من مختلف أقطار العالم، فاجتهد كثير منهم في تأسيسه أو تحليله أو تبريره كما فعلت فئة المثقفين الأمريكيين التي أصدرت بيانا تعرّضنا له بالنقد الإيماني على مقتضى الجواب الإسلامي في الفصل الثالث؛ وقليل من السياسيين والمفكرين اجتهدوا في عرضه على محك التمحيص والتقويم، ناهيك عن أن يتناولوه بنقد أخلاقي صريح.

ويستمد هذا المفهوم الجديد مكوّنات مدلوله الفكري من سياقه الأصلي؛ وهذا السياق هو على وجه التعيين **خطابات رئيس الولايات المتحدة** بعد أحداث 11 أيلول/ شتنبر 2001، وقد بدا فيها متأثرا بالآراء السياسية للمحافظين الجدد وبالمواقف الدينية للأصوليين المسيحيين، وواقعا تحت ضغوط رجال المال وأرباب النفط وصُنّاع السلاح؛ ونحن إذا حلّلنا منها، على الخصوص، الخطاب الذي وجّهه إلى الكونغرس في 20 أيلول/ شتنبر 2001، وجدنا أن المكون الأساسي من المكونات الفكرية لمفهوم «حرب الإرهاب» هو «**النزعة الاثنينية**» أو إن شئتَ قلت «**النزعة المانوية**»؛ ومعلوم أن هذه النزعة، في صورتها العامة أو الإجمالية، تذهب إلى القول **بوجود تصارع في العالم بين مبدأين أصليين اثنين لا ثالث لهما، أحدهما مبدأ إيجابي ينبغي العمل على جلبه، والآخر مبدأ سلبي ينبغي العمل على دفعه**.

وتجلت هذه النزعة في الخطاب المذكور عند جوابه عن سؤال الأمريكيين، وقد حلّ بهم البلاء العظيم: «كيف يمكننا أن نخوض الحرب وننتصر فيها؟»، إذ يقول صاحبه ما نصه:

> **«يجب على كل بلد في كل جهة [من العالم] أن يتخذ الآن قرارا؛ إما أنكم معنا، وإما أنكم مع الإرهابيين؛ ومن الآن فصاعدا، كل بلد يستمر في إيواء الإرهابيين ستَعدُّه الولايات المتحدة نظاما معاديا»**.

فواضح أن هذا القول يقابل بين مفهومين هما: «**الكون مع الأمريكيين**» و«**الكون مع الإرهابيين**»؛ والمقصود هنا بـ«أن تكون **مع** هؤلاء أو أولئك» ليس أن تكون في صحبتهم، مساندا لهم كما يساند الصاحب صاحبه، وإنما عضوا داخلا فيهم كما يدخل الجزء في الكل، أي أن تكون **منهم**؛ وبهذا، يصبح معنى وجود أيّ إنسان في الواقع

الكوني محدَّداً بردّه إلى المقابلة التالية: إما «**أن يكون من الأمريكيين**» أو «**أن يكون من الإرهابيين**»، ويصبح طَرَفا هذه المقابلة، في نهاية المطاف، بمنزلة نقيضين هما: «**الذات الأمريكية**» و«**الآخر الإرهابي**»؛ وحينئذ، لا غرابة أن يرفع بعض الأوربيين شعارَ «**كلنا أمريكيون**»، إذ ليس لهم خيار آخر إلا «كلنا إرهابيون»[1]، وهو خيار لا طاقة لهم به؛ وهكذا، يظهر أن الاثنينية التي يتأسس عليها مفهوم «حرب الإرهاب» تأخذ بالتقابل بين مبدأين اثنين هما: «**مبدأ النسبة إلى الذات الأمريكية**» و«**مبدأ النسبة إلى الآخر الإرهابي**»، ولنسمها بـ«**الاثنينية الجديدة**».

2.1. أركان الفكر الاثنيني الجديد

تنبني النزعة الاثنينية الجديدة على أركان ثلاثة، وهي: «الركن الديني» و«الركن السياسي» و«الركن العسكري»، فلننظر فيها الآن واحدا واحدا.

1.2.1. الركن الديني للاثنينية الجديدة؛ معلوم أن الاثنينية أسَّسها «ماني» الملقب بـ«البابلي»، والذي عاش في القرن الثالث الميلادي (216 – 276)؛ وقد ابتدع مذهبا دينيا بناه على تعاليم مأخوذة من الديانات الثلاث: «النصرانية» و«الزردشتية» و«البوذية»؛ وأشهر هذه التعاليم أن الكون ينبني على مبدأين أزليين متصارعين هما: «الخير المطلق»، وسيّده إله هو «الرحمان»؛ و«الشر المطلق»، وسيّده إله آخر هو «الشيطان»؛ وهذا التقابل بين «**الخير المطلق**» و«**الشر المطلق**» هو عينه الذي نجده في الاثنينية الجديدة، ذلك أنها تعتقد أن الذين قاموا بأحداث أيلول/ شتنبر يجسِّدون الشر المطلق، بحجة أنهم أرادوا أن يحملوا الأمريكيين على ترك نمطهم في الحياة ونبذ النظام الحر الذي يقوم عليه[2]؛ يلزم من ذلك أن الذين يجسّدون الخير المطلق إنما هم الأمريكيون أنفسهم؛ بل إن هذه النزعة ذهبت إلى أبعد من ذلك، فقسَّمت العالم إلى محورين متناقضين هما: «**محور الخير**»، و«**محور الشر**»، وجعلت محور الشر يشمل، لا فئة واحدة، وإنما فئات ثلاث، وهي: «فئة مرتكبي هذه الأحداث» و«فئة البلدان

---

(1) كتب جان ماري كولوباني «Jean-Marie Colombani» في جريدة «لوموند» الفرنسية مقالا بعنوان: «**كلنا أمريكيون**».

(2) لم ينتقل هذا التقابل بين الخير المطلق والشر المطلق من الاثنينية القديمة إلى القائمين على الإدارة الأمريكية مباشرة، وإنما انتقل إليهم عن طريق منظريها من المحافظين الجدد؛ وقد تأثر هؤلاء بفكر الفيلسوف الألماني اليهودي المعروف «ليو ستراوس» Léo Strauss الذي استقر بشيكاغو، وأنشأ بها مدرسة متميزة في الفكر الاجتماعي والسياسي.

التي تؤوي الإرهابيين» و«فئة الدول النامية التي يُحتمل أن تمتلك أسلحة الدمار الشامل»، بدعوى أنها قد تَمُدُّ الإرهابيين بهذه الأسلحة كما ورد ذلك في خطاب 29 كانون الثاني/ يناير 2002.

ولما كانت الاثنينية الجديدة تنبني على المقولتين الدينيتين: «الخير المطلق» و«الشر المطلق»، ترتَّبت على ذلك النتائج التالية:

أ. لا بد لحرب الإرهاب التي تتأسس على هذه الاثنينية أن تكون في كنهها **حربا دينية**؛ وخير شاهد على ذلك أن دعاة هذه الحرب لم يتردَّدوا في وصفها بـ«الحرب الصليبية» وفي وصف طورها الأول بكونه «عملية العدل اللامتناهي»؛ ولا ينفع بعضَهم مطلقا تأسُّفُهم عن هذه التسمية بقولهم إنهم أساءوا التعبير عن مقصودهم، فذاك اعتذار منهم إلى الغافلين، كيلا يَفْطِنوا إلى غرضهم الديني منها.

ب. لا بد لهذه الحرب أن تكون **حربا منتشرة في المكان وممدودة في الزمان**؛ فما من بلد من البلدان إلا ويصطلي بنارها، ولا وقت من الأوقات إلا ويشهد فصلا من فصولها؛ فقد طُلب من كل الأمم أن تدخل في هذه الحرب مع المتحالفين، وإلا أصابها ما يصيب الإرهابيين كما أنه قيل لها إن هذه الحرب ستكون طويلة، بل قيل لها إنه لا نهاية لها، لأن حقيقتها أنها حروب متتالية، وليست حربا واحدة.

ج. لا بد أن **تُستخدم في هذه الحرب كلُّ الوسائل الممكنة**؛ فقد وقع الغلوُّ في استعمال ما هو متاح من الوسائل، حتى أفضى ذلك إلى إجراءات تعسفية كالحد من الحريات المدنية، واشتد السعيُ إلى إنشاء ما هو غير متاح منها مثل إقامة مؤسسات أمنية ومكاتب استخباراتية جديدة؛ كما أنه لم يُكتفَ باستخدام ما هو مشروع من الوسائل، بل وقع الالتجاء إلى ما ليس مشروعا، كـ«التضليل الإعلامي» و«التهديد بالعقوبات» و«ممارسة الابتزاز»، مع العمل على إيجاد المشروعية له أو، على الأقل، تبريره في أعين الأمريكيين، وقد استعدت نفوسهم لقبوله لشدة تأثرهم بهول ما أصابهم حتى كأن غيرهم لم يُصبهم قط مِثلُه أو شرٌّ منه على أيديهم.

1.2.2. الركن السياسي للاثنينية الجديدة؛ لا ينبني التقابل بين الأمريكي والإرهابي في الاثنينية الجديدة على التقابل بين الخير والشر فحسب، بل ينبني أيضا على تقابل ثان، وهو: **التقابل بين الصداقة والعداوة**؛ فمن المعروف أن بعض علماء السياسة جعلوا من التقابل بين الصداقة والعداوة الأصلَ في وجود مجال السياسية كما يكون التقابل بين الخير والشر الأصلَ في وجود مجال الأخلاق، ويكون التقابل بين

الحسن والقبح الأصلَ في وجود مجال الجمال[3]؛ وهكذا، فإن الاثنينيين الجُدد يقسّمون مجموع الأمم في واقعنا الكوني إلى قسمين اثنين لا ثالث لهما: «قسم الأمم الصديقة» و«قسم الأمم العدوَّة»، معتبرين الأمة الصديقة أمة خيّرة يجب التحالف معها والأمة العدوَّة أمة شرّيرة تجب محاربتها؛ بل إنهم يُضفون على الأمة العدوَّة من أوصاف الشر ما يجعلها تبدو خارج القانون، بل خارج الإنسانية، بل تبدو شيطانا ماردا، حتى إن خوض الحرب معها يصير بمثابة خوض حرب لحفظ القانون الدولي أو لإنقاذ الإنسانية جمعاء.

ولما كانت الاثنينية الجديدة تنبني على المقولتين السياسيتين: «الصداقة» و«العدواة»، ترتَّبت على ذلك النتائج التالية:

أ. لا بد أن يُنظَر إلى الإرهاب، لا على أنه عبارة عن أفعال يقوم بها أفراد يُخلّون بأمن الناس، بل على أنه عبارة عن أفعال تقوم بها **وحدات سياسية أشبه بالدول** تستحق أن تُعامَل معاملتها؛ ويُستفاد من هذا أن أفعال هؤلاء الأفراد تصير معدودة في **أفعال الحرب والعدوان**[4]، بل معدودة في أسوأ منها، فإذن ينبغي أن تُدفع بحرب لا هوادة فيها.

ب. لا بد أن **يتوسع مدلول «الإرهاب»**، إذ يغدو مشتملا على أفعال لم تكن تدخل فيه شأن «المظاهرات المناهضة للحرب» أو «التجمعات المناهضة للعولمة»، بحيث تصبح العداوة على نوعين: «عداوة خارجية» و«عداوة داخلية»؛ وكما أن أعداء الخارج من الأجانب يواجَهون بالقوة الساحقة والسلاح الماحق، فكذلك أعداء الداخل من المواطنين ينبغي قمعهم وهزمهم بكل شدة.

ج. لا بد أن **يُضيَّق نطاق النقد إلى حد كبير**؛ إذ صار البحث في أسباب الإرهاب يُفسَّر على أنه تبرير لقتل الأبرياء كما أن المنازعة في أخلاقية حرب الإرهاب صارت تُفسّر على أنها خلل في وطنية المنازع متى كانت جنسيته أمريكية أو أنها، على الأقل،

---

(3) نجد، على رأس هؤلاء العلماء، المفكر الألماني «كارل شميت» Carl Schmitt الذي شارك في الحياة السياسية على عهد النازيين؛ ويرى أن الأصل في الممارسة السياسة هو تعيين العدو؛ انظر كتابه:

Carl Schmitt: **La notion de politique**, edit. Calmann-Lévy, 1972.

(4) جاء في خطاب الرئيس الأمريكي يوم 20 شتنبر 2001: «لقد ارتكب أعداء الحرية يوم 11 شتنبر فعلا حربيا ضد بلدنا».

ضعف في روح التضامن متى كانت جنسيته غير أمريكية، وإلا فمنازعته مسانَدة للإرهابيين.

1.2.3. **الركن العسكري للاثنينية الجديدة**؛ ينبني التقابل بين الأمريكي والإرهابي في الاثنينية الجديدة على تقابل ثالث، وهو **التقابل بين الحياة والموت** (أو بالأحرى التقابل بين **الإحياء والإماتة**)؛ فقد أضحى السلوك العسكري في نطاق الاثنينية الجديدة ــ وهي تجعل الناس قسمين: أصدقاء أو أعداء ــ متعلقا بالصديق قدر تعلُّقه بالعدو؛ والسبب في ذلك أن حياة الصديق هنا ليس محفوظة ابتداء، ولا بالأولى روحه معصومة أصلا، وإنما **تصير حياته محفوظة بإرادة العسكري** كما تكون حياة العدو مُهدرة بإرادته؛ ومن ثَمَّ، فإن الصديق هو مَن قرّر الاثنينيون الجدد أن يُحيوه، والعدوَّ هو من قرروا أن يميتوه؛ وينهض دليلا على ذلك كونهم **هددوا أمم الواقع الكوني كله بالموت والدمار** إنْ هي لم تتحالف معهم في حربهم الصليبية[5].

بل، إنهم، بعد الفراغ من حربهم الأولى، هدَّدوا هذه الأمم بأنهم سيهاجمون المزيد منها؛ هذا مع أن بعضها كانت تظن أن صداقتها مع الأمريكيين ليست كمثلها صداقة؛ وقد لا يعجب المرء من ذلك متى علم أن الأمريكيين **لا يتصورون أن يصادقهم أحد ويخالفهم في ذات الوقت**؛ فالصداقة عندهم لا تجتمع إلا مع الوفاق التام الذي هو أشبه بالتبعية العمياء منه بالمتابعة البصيرة؛ والصديق التابع، في ساحة الحرب، حياته مرهونة بكون الصديق المتبوع هو الذي يريد أن يستبقيها؛ كما أنهم **يتصورون أن الإرهاب لا يأتي إلا من الآخرين**، والأصدقاء **آخَرون** قد ينقلبون في ظنهم إلى إرهابيين، فهم عندهم **أعداء بالقوة**؛ ولا غرْوَ أن يتقلبوا في صداقتهم لهم بحسب ما تُمليه عليهم مصالحهم، فتارة يوادُّونهم وتارة يحادُّونهم؛ والصديق الذي لا يأمن أن يحشره صديقه في زمرة الأعداء لا يملك روحه بقدر ما يملكها هذا الصديق المتقلب، إذ هو الذي يقرر متى يزهقها.

ولما كانت الاثنينية الجديدة تنبني على المقولتين العسكريتين: «الإحياء» و«الإماتة»، ترتَّبت على ذلك النتائج التالية:

أ. لا بُدّ لحرب الإرهاب التي تنبني على هذه الاثنينية أن **تصرف كل الحلول التي**

---

(5) انظر:

R.W. APPLE, **New York Times**, 14 Sept/ 2001.

تكون بدائل لشن الحرب العسكرية؛ لذا، ترى أصحابها يرفضون كل تدخل للمؤسسات الدولية والقانونية وكلَّ تفاوض يؤدي إلى إيجاد حل وسط، بل كلَّ تنازل، حتى ولو كان يلبي مطالبهم كاملة؛ إذ لا يلبثون أن يجدوا طريقا للقدح فيه أو يعلّقون قبولَه بشرط الإيفاء بمطالب أخرى، أملا في تعجيز الخصم وإقامة الحجة عليه؛ ولا يكتفون بذلك، بل يعمدون إلى تحميله كل المسؤوليات والتبعات، حتى تلك التي تترتب على قراراتهم الظالمة وعقوباتهم القاسية، مُصدِرين الإنذار تلو الإنذار في آجال لا تتسع إلا لتحريك آلة الحرب.

ب. لا بد لحرب الإرهاب أن تتحول من مسألة أمنية تتكفل بها مؤسسة الشرطة، وتدخل في نطاق مكافحة الجريمة إلى مسألة سياسية **تتكفل بها مؤسسة الجيش وتدخل في نطاق المعركة السَّتْراتجية**؛ وحينئذ، لا غرابة أن تقع عسكرة الشرطة نفسها، ذلك أنها، في مواجهتها للأحداث الأمنية، لا تستعمل القوة الدنيا ضد أفراد تحميهم حقوق مخصوصة كما هو مطلوب منها، وإنما تلجأ إلى القوة القصوى التي يستعملها الجيش لقتل الأعداء الذين لا تكاد تحميهم أية حقوق.

ج. لا بد لحرب الإرهاب أن تنتقل من قتل المحاربين المسلحين إلى قتل **المدنيين المسالمين** متى وَجدوا في هؤلاء المحاربين صمودا وصبرا، حتى يصيبوهم في ذويهم وممتلكاتهم عسى أن يضعفوا عزيمتهم، وذلك بموجب منطقهم الذي يقضي بأن يكون الذي يُؤوي الإرهابي إرهابيا مثلَه، فيستحق هو الآخر القتل؛ فإذا صح هذا المنطق في حق الدول كما صرحوا بذلك، فهو أحرى بأن يصح في حقّ الأسر، فالإيواء في الأسرة أقوى منه في الدولة؛ ومع هذا، يأبون إلا أن يُطلقوا على أفعال القتل هذه اسم «الخسائر الجانبية»، مُصرّين على أنهم إن أبْدوا أسفهم عنها أو وَعَدُوا بفتح تحقيق فيها، فقد أفرغوا ذمتهم من كل مسؤولية بصددها.

يتحصل من هذا الإيضاح لأركان الفكر الاثنيني الجديد الذي يميّز كبار الأمريكيين وصُنَّاع عقولهم أن هذا الفكر يختص بما يلي:

أ. أنه يعالج مختلف مستويات حربه للإرهاب بواسطة أزواج مفهومية تقابلية، كل زوج منها ينتفي فيه إمكان وجود مفهوم وسط، وهي: «الخير» و«الشر» على المستوى الديني، و«الصداقة» و«العداوة» على المستوى السياسي، و«الحياة» و«الموت» على المستوى العسكري.

ب. أنه يرفض حقَّ الأمم الأخرى في أن تخالف الأمة الأمريكية فيما استقرت

عليه من آراء واتخذته من رؤى بصدد هذه الحرب؛ وحرمانُ هذه الأمم من الاستقلال بآرائها ورؤاها شاهد على **وقاحة الفكر الاثنيني**، هذه الوقاحة التي تجاوزت حد الاستعلاء على فكر الأمم الأخرى إلى حد **إنكار حقها في فكر يخصها**.

ج. أن الوقاحة الإنكارية لهذا الفكر تُفضي إلى الإضرار بحق الوجود للأمة المخالفة؛ إذ الويل لها إن هي خالفت آراء الأمة الأمريكية ورؤاها، ولا سيما أن هذه الآراء ستصبح أعمالا مطبَّقة وهذه الرؤى تصرفاتٍ مجسَّدة ! وإذ ذاك لن تكون هذه الأمة المخالفة إلا أمة شرّيرة وعدوَّة ومستحقة للموت؛ انظر كيف أن الخطاب المؤسِّس لهذا الفكر الاثنيني يُشعر **بأن الأمة إما أن تكون أمريكية أو لا تكون ألبتة!**

د. أن هذا الفكر يحمل الأمم الصديقة (مجتمعات أو دول) على التعاون في إتيان هذه الأعمال والتصرفات بما فيها من منكر صريح، إن باطلا أو ظلما؛ وحسبك دليلا على هذا الباطل الامتناع عن ضبط المفاهيم التي يتداولها هذا الفكر، بل منعُ الآخرين من الاشتغال بهذا الضبط، حتى يتسنى له التصرف في معانيها كما يشاء، ابتداء من مفهوم «الإرهاب» وانتهاء بمفهوم «الشرعية»؛ وحسبك شاهدا على هذا الظلم تعدية الحرب عن عمد إلى الآمنين غير المحاربين وإلى المخالفين غير المعتدين، عسى أن يُصاب أقارب المحاربين والمعتدين وأحباءَهم، إمعانا في التنكيل بهم؛ فكَم من القرى ــ وأهلُها في بيوتهم قابعون ــ مُحقت محقا ! وكم من الأحياء ــ والأزواج والأبناء بها نائمون ــ سُحقت سحقا !

هـ. أنه يستنفر كل الوسائل لإضفاء المشروعية على هذه الأعمال والتصرفات كي يخفى على الأمم باطلها وظلمها؛ إذ يستصدر تشريعات أو قرارات أو بيانات من هذه المؤسسة أو تلك تحت ألوان من الضغط والتهديد والابتزاز وأنواع من الوعد الكاذب والإغراء الزائف؛ كما أنه يحمل فئات المثقفين على تزكية هذه الأعمال والتصرفات وصبغها بصبغة العقلانية والأخلاقية، كأن تنسُب إليها إزالة الظلامية والعنف والتطرف من الواقع الكوني، وإحلال الأنوار والحرية والديمقراطية فيه؛ أما الإعلاميون، فقد وجد فيهم هذا الفكر الاثنيني ضالته، لأنهم أقدر على كتمان الحق، بل على تلبيسه بالباطل، وهم يعلمون، وعلى التستُّر على الظلم وإظهاره بمظهر العدل، وهم يشهدون؛ فأغراهم بقلب الحقائق وتزييف الوقائع من غير تردُّد ولا تحسُّر، على مرأى ومسمع من الناس أجمعين.

وبهذا، يظهر أنه ليس في نزعات الفكر التي توالت على الإنسانية في تاريخها

الطويل أكثرُ من الإثنينية الجديدة إنكارا للآخرين، انتهاكا لحقهم في الاختلاف، ولا أقرب منها إلى إيقاع الأذى بهم، انتهاكا لحقهم في الوجود؛ وإذا كان الفكر الاثنيني بهذا الوصف، لزم أن يتضمن الجواب الإسلامي عن أسئلة الواقع الكوني الوسائل الأخلاقية التي توصّلنا إلى دفع شرور هذا الفكر عن الأمم كافة، بما فيها الأمة التي تأخذ بهذا الفكر نفسها.

2. أوصاف الأمة ذات الجهاد الأخلاقي

فقد عرفتَ أن الفكر الاثنيني الجديد يقوم على مبدإ التقابل بين الذات، وهي الأمة الأمريكية وبين الآخر، وهو باقي الأمم، مخلا بضرورة حفظ التعامل بين الأمم؛ في حين نجد أن الجواب الإسلامي يأخذ بعكس هذا المبدإ، أي **مبدإ يقر بالتداخل بين الذات والآخر**، أي بين الأمة المسلمة وباقي الأمم الأخرى، حرصا منه على مراعاة حسن التعامل بين الأمم جميعا.

كما عرفتَ أن هذا الفكر الاثنيني يأخذ بأزواج تقابلية من القيم هي زوج «الخير» و«الشر» في المجال الديني وزوج «الصداقة» و«العداوة» في المجال السياسي وزوج «الحياة» و«الموت» في المجال العسكري؛ والحال أن الجواب الإسلامي ينظر إلى هذه الأزواج من القيم كلها على أنها **قيم أخلاقية صريحة**، لا لأنه يجعل أخلاقية المرء أصلا في كل سلوكاته فحسب، بل أيضا لأن الأمم تتفق على إدراجها في باب الأخلاقيات.

وعرفتَ كذلك أن الفكر الاثنيني الجديد يدعو إلى التعاون بين الأمة الأمريكية وبين الأمم الصديقة، مؤمِّلا أن تأتي هذه الأمم من المنكر بنصيب يساوي ما تأتيه، وأن ترضى بنصيب من المكاسب المادية المحصَّلة دون نصيبها؛ بينما الجواب الإسلامي لا يقر إلا بالتعاون على المعروف ــ أي **بالتعارف** ــ طلبا لتحصيل مصالح يزدوج فيها الاعتبار المادي بالاعتبار المعنوي مع إمكان تمحُّض الاعتبار المعنوي فيها، علما بأن هذا الازدواج هو الذي يضمن حصول التخلق المطلوب في كل تعارف.

وعرفتَ أخيرا أن هذا الفكر الاثنيني يتردى في وقاحة الإنكار، لثبوت تفويته لحق كل أمة في امتلاك فكر يميِّزها؛ والجواب الإسلامي يَردُّ هذه الوقاحة التي تنكر هذا الحق كما ردَّ، بواسطة مبدإ الحياء، وقاحة الاستعلاء التي يتصف بها الفكر المستبِدّ، لثبوت تفويته حق كل أمة في إفادة غيرها من الأمم.

1.2. مبدأ الجهاد الأخلاقي

مما تقدم يلزم أن النقد الأخلاقي للفكر الاثنيني يقتضي أن نتوسل في دفع وقاحته الإنكارية بمبدإ إسلامي يأخذ بأسباب التداخل بين الذات والآخر والتعارف الأخلاقي بينهما؛ وهذا المبدأ الأخلاقي الذي يدفع وقاحة الإنكار كما يدفع التقابل الاثنيني والتعاونَ الفاسد ليس إلا «**مبدأ الجهاد الأخلاقي**».

ويمكن أن نصوغ مقتضى هذا المبدإ التعارفي كما يلي:

ينبغي لكل واحدة من الأمم في الواقع الكوني أن تبذل أقصى الجهد في الإتيان بأفضل الأعمال والتصرفات في التعامل مع الأمم الأخرى كما يبذله الأشخاص فيها في تعامل بعضهم مع بعض.

نستخلص من هذا المقتضى الإجمالي الحقائق التالية:

أ. أن أفضل الأعمال والتصرفات التي يمكن أن تأتيها الأمة كثيرة لكن يمكن ترتيبها، إذ بعضها أفضل من بعض؛ وقد تقدم في الفصل السابق أن النظر الملكوتي الذي يوصِّل إلى الإيمان عن طريق النظر في الآيات أفضل من النظر المُلكي الذي يقف عند الظواهر المجردة من القيم، ولا يأبه بتحصيل الإيمان؛ كما أن العمل التعارفي الذي يوصّل إلى التخلق عن طريق التعامل بين الأشخاص والأمم أفضل من العمل التعاوني الذي يقف عند الأفراد والمجتمعات المجردة من القيم ولا يأبه بتحصيل التخلق؛ والجهاد الأخلاقي من أفضل أعمال التعارف التي تورّث التخلُّق.

ب. أن هذه الأعمال والتصرفات تقتضي بذل أقصى الجهد؛ والجهاد لغةً هو «بذلُ أقصى الجهد»، واصطلاحا هو «بذل الروح»؛ والمناسبة بين المدلول اللغوي (أي «بذل أقصى الجهد») وبين المدلول الاصطلاحي (أي «بذل الروح») لا غبار عليها، ذلك أنه لا عمل يظهر فيه «بذل أقصى الجهد» في أجلى صوره مثلما يظهر في «بذل الروح»؛ فيلزم أن الأصل في تحصيل أفضل الأعمال إنما هو «الجهاد»؛ فعلى سبيل المثال، تحصيل فضيلة «العدل» يستلزم جهادا، أو قل **لا عدل بغير جهاد**.

ج. أن الأعمال والتصرفات تنقسم باعتبار مدى آثارها قسمين: **أحدها** الأعمال والتصرفات **القاصرة**، وهي الأعمال التي تبقى آثارها الإيمانية والخُلُقية منحصرة في دائرة الذات؛ **والثاني**، الأعمال والتصرّفات **المتعدية**، وهي الأعمال التي تجاوز آثارها الإيمانية والخُلُقية دائرة الذات إلى دائرة الآخرين؛ والحال أنه لا فعل أقدر على أن

تتعدى آثاره الإيمانية والخُلُقية إلى الآخرين قدرة فعل «الجهاد» وهو في أجلى صوره، إذ يكون نطاق هذه الآثار أوسع نطاق ممكن، متجاوزةً الأمة التي وقع فيها هذا الفعل، لكي تصل إلى أي إنسان في أية أمة؛ وعلى هذا، فإن الجهاد لا تقع آثاره الإيمانية والخُلُقية على الإنسان من حيث هو كذا أو كذا، وإنما على الإنسان من حيث هو كذلك؛ **ففي الجهاد الأخلاقي إنسانية ليست في غيره من أفعال المعروف**، فيكون هو **الفعل الأخلاقي الكوني بحق**.

د. أن التعامل ينقسم باعتبار كَيْفيَّته قسمين: أحدهما **التعامل الثابت**، وهو الذي تبقى فيه الأعمال والتصرفات واحدة، سواء أتعلّقت آثارها الإيمانية والخُلُقية بالذات أم تعلّقت بالآخر؛ والثاني، **التعامل المميِّز**، وهو الذي تختلف فيه الأعمال والتصرفات باختلاف مَن تتعلق به آثارها الإيمانية والخُلُقية؛ فإن تعلقت هذه الآثار بالذات، زاد تحسين هذه الأعمال؛ وإن تعلّقت بالآخر، نقص هذا التحسين؛ والحال أنه لا تعامل تبقى فيه الأفعال ثابتة ثبات أفعال الجهاد الأخلاقي في التعامل، إذ أن تعلُّقَ آثار جهاد الأمة بأمة أخرى تتعامل معها كتعلّقها بذاتها، وهي تجاهد من أجل نفسها؛ وتوضيح ذلك أن الجهاد أصلا إيثار الآخر على الذات؛ ولا إيثار أظهر من ذاك الذي يكون فيه الآخر من خارج الأمة؛ فعندئذ، يلزَم أن تتعلق به الآثار الإيمانية والخُلُقية للجهاد تعلّقها بالذات.

ولما كان مبدأ الجهاد بنتائجه التي أتينا على ذكرها يَرِد هنا في سياق إعادة الاعتبار الأخلاقي إلى علاقة الأمم بعضها ببعض، جاز أن نسمي النزعة التي تنبني عليه باسم «**الجهادية الأخلاقية**» والتي تقوم على القوة المعنوية حيث تقوم «الاثنينية الجديدة» المتمثلة في الفكر الاثنيني على القوة المادية؛ فلنمض الآن إلى بسط الكلام في أركانها التي تتجلى فيها الحقائق التي استخلصناها من مبدإ الجهاد الأخلاقي، وهي **أفضلية العمل الجهادي وأسبقيته وكونيَّته وثباته**.

2.2. أركان الجهادية الأخلاقية

إذا كان الفكر الاثنيني الجديد يقوم على مبدإ التقابل بين الذات والآخر، فإن الجهادية الأخلاقية التي تقوم على مبدإ الجهاد، على العكس من ذلك، توجب **التداخل بين الذات والآخر**؛ ويتجلى هذا التداخل في المظاهر التالية:

أ. **ازدواج الشعور بالذات بالشعور بالآخر**: ليس الجهاد من أفضل الأعمال

فحسب، بل هو أيضا الوسيلة التي يُتوصّل بها إلى تحقيق هذه الأعمال الأفضل؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون كلُّ عمل **يعتبر الآخر** ــ أو الغير ــ قد توسَّل بطريق الجهاد في تحقيق هذا الاعتبار، بحيث على قدر هذا الجهاد، تكون آخَريَّة ــ أو غيرية ــ هذا العمل؛ ثم إن الأمة لا تستعد أن تظهر بأجلى صور الجهاد، باذلة أرواح أبنائها إلا لكونها تعلم يقينا أن ما تحققه بهذا البذل ينتفع به الآخرون في الحاضر أو المستقبل؛ وأحد وجوه هذا الانتفاع هو حفظ أرواح هؤلاء، فضلا عن حفظ حقوقهم؛ **ومن يبذل روحه من أجل أن يحفظ روح غيره، لا بد أن يبلُغ شعورُه بالآخر مقدار شعوره بذاته، حتى كأنه هو**؛ وواضح أنه ليس بعد تداخل الهوية تداخل.

ب. **تعدد الذات**: لا تفتأ الأمة المجاهدة تتقلب في أحوالها الإيمانية وصفاتها الخُلُقية، مترقيةً في مراتب الكمال العقلي والكمال السلوكي معا[6]؛ وحينئذ، **لا بد أن تكون ذاتها بعد كل تقلُّب مختلفة عن ذاتها قبل هذا التقلب**؛ وعلى قدر تقلبها في هذه الأحوال والصفات يكون اختلاف ذاتها؛ وعلى هذا، فإن الأمة المجاهدة لا تكون لها ذات واحدة، وإنما **ذوات كثيرة متتالية**، كل ذات خرجت منها هي بمنزلة **الآخر الذي كانت**، وكل ذات تتحول إليها هي بمنزلة **الآخر الذي تريد أن تكون**؛ يلزم من هذا، أن الآخَرية ليست صفة خارجة عن ذات الأمة المجاهدة، وإنما صفة داخلة فيها أصلا، بحيث **تؤخذ الآخَرية في حد هويتها، فلا ذات للأمة المجاهدة بغير وجود الآخر فيها**؛ ثم إنه لما كان تقلُّب أحوالها الإيمانية وصفاتها الخُلقية عبارة عن ارتقاء متواصل في سلوكها، دخلت الآخَرية في تحديد كمال هذه الهوية نفسه، عقليا كان أو سلوكيا، بمعنى أن **ذاتية الأمة المجاهدة لا تكتمل إلا بفضل آخَريتها**.

ج. **تعدد الآخر**: إذا كانت الأمة المجاهدة تَحيا تجربة الآخر في ذاتها، وكانت هذه الذات تتعدد بتعدد أطوار أحوالها الإيمانية وأوصافها الخُلقية، وجب أن يكون تصوُّرُها للآخر الذي هو أمة أخرى تصوُّرا يجعل أحواله وأوصافه تختلف، على الأقل، اختلاف الذوات التي تتقلب هي بينها، فيكون الآخر عندها عبارة عن **آخرين** كما تكون الذات عبارة عن ذوات، كل ذات هي أخرى بأحوالها وأوصافها المختلفة؛ ثم إذا كانت الأمة المجاهدة تبذل أرواح أبنائها من أجل بقاء آخرين، فإن هذا البذل يزيد قدرُه باتساع دائرة الآخرين المبذول من أجلهم؛ وكمال البذل يحصل متى بلغ

(6) لقد أشرنا إلى العلاقة بين الإيمان الملكوتي والكمال العقلي وأيضا العلاقة بين التخلق التعارفي والكمال السلوكي.

اتساع هذه الدائرة نهايته، والأمة المجاهدة تطلب كمال البذل؛ وعندئذ، لا تضاهي الأمةَ المجاهدةَ أمةٌ في الاعتراف بكثرة الآخرين والإقرار بحقهم في الاختلاف[7].

ولما كانت الجهادية الأخلاقية القائمة على مبدإ الجهاد تقر **بوضع متميز وممتاز للآخر** لا تقر به «الائتينية الجديدة»[8] بموجب إنكارها لحقه في الاختلاف، ترتبت على أركانها نتائج مناقضة للنتائج التي ترتبت على أركان هذه الائتينية؛ وهذه الأركان الجهادية ثلاثة، وهي: «عموم الإخلاص» و«ودوام الإحسان» و«الاضطرار إلى الاستشهاد»؛ وظاهر أنها تضاهي أركان مبدإ الحياء المبيَّنة في الفصل السابق، وهي: «سداد العقل» و«كمال السلام» و«دوام الحياة»، بالنظر إلى أنها تدفع الوقاحة الإنكارية التي تنكر حق الأمم الأخرى في الاختلاف الفكري كما يدفع مبدأ الحياء الوقاحة الاستعلائية التي تنكر حق هذه الأمم في إفادة غيرها؛ فلنمض إلى تفصيل القول في كل واحد من هذه الأركان الجهادية الثلاثة.

2.2.1. عموم الإخلاص؛ إذا كان «سداد العقل» بالنسبة لمبدإ الحياء هو تمسُّك الأمة الحيية بالقيم التي تُجنّبها الرذائل والمفاسد، فإن «عموم الإخلاص» هو **أن تتجنب الأمة المجاهِدة كل الأغراض الذاتية والمصالح المادية التي قد تُفسد قصدها الجهادي**؛ ومعلوم أن هذه الأغراض والمصالح هي التي يقع فيها التنازع بين الأمم، وتحملها على أن ينسب بعضها الشر إلى بعض؛ ولا مصالح يشتد فيها التنازع اشتداده في المصالح السياسية، حتى تُنتهَك فيها كل الحرمات، نظرا إلى أنها، على خلاف الاعتقاد السائد، أشد المصالح ماديةً ودنيوية؛ تَلزم من ذلك الحقائق الثلاثة الآتية: **أولاها**، أن الأمة المجاهدة تفترض أنها قد تُضمر نوايا غير بريئة؛ **فالأصل عندها هو اتهام الذات، حتى تثبت براءتها**؛ **والثانية**، أنها تفترض أن الآخر قد يُضمر نوايا بريئة؛ **فالأصل عندها هو براءة الآخر، حتى تثبت تهمته**؛ **والثالثة**، أنها تجتهد في التحرر من الأغراض والمصالح

---

(7) فمنهم الآخر الموافق، ومنهم الآخر المخالف، ومنهم المخالف الخيّر، ومنهم المخالف السيئ، وكل واحد من هؤلاء جميعا درجات مختلفة.

(8) إن الآخَر في الجهادية الأخلاقية هو أيضا ذات وله نفس الحقوق التي للذات، حيث إن المجاهد الأخلاقي يتطلع إلى أن تصبح ذاته آخَر من غير انقطاع، في حين أن الآخر في الائتينية لا يكون أبدا ذاتا، ولا يمكن أن يكون له ما للذات من حقوق، لأن الذات لا تكون إلا أمريكية، والآخرَ لا يكون إلا إرهابيا؛ وإذا كان الإرهاب هو إزهاق النفوس بغير حق، فإن الائتينيين الجدد لا يزهقون النفوس المخالفة لهم فحسب، بل يزهقون قبل ذلك حقوقها، فيكون إرهابهم إرهابا مزدوجا، إذ يتمثل في إزهاق النفوس وإزهاق الحقوق معا.

التي قد تفضي بها إلى نسبة الشر إلى من ينازعها فيها، وهو الآخر المخالف.

وإذا ظهر أن إخلاص الأمة المجاهدة يُقدِّم اعتبار الآخر على اعتبار الذات، لزم أن تترتب عليه نتائج تضاد تلك التي ترتبت على الركن الديني من حرب الإرهاب، وهي كالآتي:

أ. أن الأمة المجاهدة المخلصة **لا تضيّقُ مدلول «الدين»** كما تضيّقه الأمة الاثنينية المتدينة؛ فمعلوم أن هذه الأمة الاثنينية تَفصل بين نطاق الدين ونطاق الدنيا؛ ومع ذلك، فإنها تشنُّ، باسم الدين، حربا على الإرهاب مدارها على المصالح الدنيوية الخالصة؛ في حين أن الأمة المجاهدة لا تفصل مطلقا بين مجال الدين ومجال الدنيا، وتتعاطى تحرير نفسها من التعلق بالمصالح الدنيوية التي قد تؤدي إلى الإساءة إلى الأمم الأخرى، معتبرةً وجوبَ اتباع حكم الدين فيها، وذلك لرسوخ اعتقادها بأن المصالح المادية تدخل في الدين دخول المصالح الأخروية والمعنوية الخالصة فيه.

ب. أن الأمة المجاهدة المخلصة **تُشيع السلام** حيث تشيع الأمة الاثنينية المتدينة الحرب؛ فإذا كانت الأمة الاثنينية تعلن الحرب على الأمم التي تخالفها أو تشتبه في أمرها، فذلك لأنها لا تطلب عندهم إلا مصالحها الاقتصادية والستراتيجية؛ أما الأمة المجاهدة، فليس لها أبدا مثلُ هذا الطلب، فضلا عن أنها تجتهد في التخلص من سلطان المادة عليها، حتى لا تقع في إيذاء الأمم الأخرى؛ وإذا كان لها من مصالح تطلبها عند هذه الأمم، فلا تكون إلا مصالح الكمال العقلي والكمال السلوكي؛ وحيث توجد هذه المصالح الشريفة، لا بد أن يوجد التعامل التعارفي الذي يوجد معه الأمان والطمأنينة.

ج. أن الأمة المجاهدة المخلصة **لا تتسيَّب في استعمال الوسائل** كما تتسيب في استعمالها الأمة الاثنينية المتدينة؛ ذلك أن غاية قتل الآخرين عند الأمة الاثنينية تُبرّر استخدام كل الوسائل، أخلاقية كانت أو غير أخلاقية، ما دام هذا القتل نفسه غير أخلاقي؛ بينما غاية تأديب النفوس عند الأمة المجاهدة ــ بتصفيتها من الشوائب التي تدخل على القصد الجهادي ــ لا تُبرِّر إلا الوسائل الأخلاقية، وكل وسيلة من شأنها أن تضر بالآخرين بغير حق تُعَدّ غير صالحة لبلوغ هذا التأديب.

2.2.2. دوام الإحسان؛ فإذا كان «كمال السلام» بالنسبة لمبدإ الحياء يأتي من تعلّق الأمة الحيية بالإيمان الذي يورّث الأمن والأمان، فإن «دوام الإحسان» هو **أن ترتقي الأمة المجاهدة في مراتب الإيمان، حتى تنزل أعلاها**؛ ومعلوم أنه كلما زادت

الأمة إيمانا، زاد نفعها لغيرها، فضلا عن زيادة نفعها لذاتها، فكيف إذا كانت للأمة رتبة الأمة المجاهدة! فحينئذ، لا يعادل نفعَها للأمم الأخرى نفعٌ، إذ لا يكون مقصورا على العاجل، وإنما متعديا إلى الآجل؛ انظر كيف أن الأمم الأخرى تستمد من أحوالها وأوصافها أسمى المعاني كـ«الثبات» و«الصبر» و«الإيثار» و«بذل النفس» و«علو الهمة» و«حياة القلب» و«طلب الخلود»! ولا يقف إحسان الأمة المجاهدة عند الأمم الموافقة شأن الأمة الاثنينية، بل يجاوزها إلى الأمم المخالفة، ذلك أنها لا تجاهد بنية قتلها وتدميرها شأن الاثنينية السياسية، وإنما تجاهد بنِيَّة هدايتها ودفع أذاها، والفرق بين النيتين كالفرق بين السعي إلى الشر والسعي إلى الخير.

وإذا اتضح أن الأمة المجاهدة تدوم على الإحسان إلى الأمم الأخرى، مختلفة عنها كانت أو مخالفة لها، لزم أن تترتب على ذلك نتائج تُناقض تلك التي تترتب على الركن السياسي من حرب الإرهاب، وهي كالتالي:

أ. أن الأمة المجاهدة المحسنة **لا تُهوّل جانب السوء في أفعال الأمم الأخرى** كما تهوّله الأمة الاثنينية، بل، على العكس، قد تسعى إلى تهوينه لكي تبقى همتها عالية وإرادتها قوية؛ ثم إن الأمة المجاهدة لا يمكن أن تنال درجة الإحسان بظلم غيرها؛ لذلك، فهي تجتهد في تقدير السوء الحاصل في أفعال الأمم الأخرى معها على وجه لا تعدِّيَ فيه، آتيةً من الأفعال ما يدفعه من غير شطط؛ وليس هذا فحسب، بل إنها قد تصير إلى دفع هذا السوء بالحسنى، إذ يجوز أن ترى فيه فتنة أو ابتلاء لإيمانها، فيكون جهادها له هو الصبر عليه، حتى تهتدي الأمم التي ارتكبته.

ب. أن الأمة المجاهدة المحسنة **لا توسّع دائرة الأمم المخالفة** كما توسّعها الاثنينية السياسية، بل، على العكس، تعمد إلى تضييق نطاقها قدر المستطاع؛ ذلك أن الأمة المجاهدة تعتقد أن الأمم لا تختلف ولا تتفاضل حقا إلا بشيء واحد، وهو **التقوى**؛ وحتى هذا الاختلاف عندها لا يفرّق بينها بإطلاق، لأن من ازداد تقوىً في نفسه، ازداد اعتبارا لغيره؛ أما الاختلاف فيما عداها، فلا يضر تعارفها، ولا يستحق أن يتسبّب في وجود الأمة المخالفة، ولا بالأحرى أن يُظن بهذه الأمة سوءا.

ج. أن الأمة المجاهدة المحسنة **لا تُغلق باب نقد الذات** كما تغلقه الاثنينية السياسية، بل تبلغ في فتح هذا الباب ما لا يبلغه سواها؛ فلما كانت الأمة المجاهدة تصبو إلى أن تُحقّق في سلوكها أسمى معاني الإحسان، كانت لا تنزل مرتبة من مراتبه، حتى تعمل على الخروج منها إلى مرتبة أفضل منها؛ ولا يُخرجها منها إلا اجتناب ما

بقي من العيوب في أحوالها وأوصافها؛ فلذلك، تراها تواصل بذل أقصى جهدها في محاسبة نفسها ومراجعة أعمالها وتصرفاتها، حتى تقف منها على هذه العيوب، فتجتهد في الانتهاء عنها.

3.2.2. الاضطرار إلى الاستشهاد؛ إذا كان «دوام الحياة» بالنسبة لمبدإ الحياء هو العطاء والوعي الناتج عن حياة القلب أو حياة الروح، فإن «الاضطرار إلى الاستشهاد» **هو أن تجود الأمة المجاهدة بأرواح أبنائها حيث لا ينفع سبيل آخر في حفظ حياة الآخرين**؛ ومن هنا، كان الاستشهاد أقدر الأفعال على دفع إرادة القتل كما تظهر بها الأمة الاثنينية العسكرية، ذلك لأن هذه الأمة تريد أن تتملك أرواح الآخرين، حتى تُزهقها متى شاءت وكيف شاءت، بينما الأمة المجاهدة تحول بينها وبين هذا المراد السيئ، إذ لا تمكِّنها من أرواح الآخرين، فضلا عن أرواح أبنائها، بل هي التي تجود بهذه الأرواح متى شاءت وكيف شاءت، وهي تعلم يقينا أنها لن تموت كما تموت هذه الأمة العسكرية، بل أنها ستحيا بهذا الجود حياة لا تحياها الأمة التي لا تجود جودَها.

وإذا ظهر أن الاستشهاد يدفع إرادة قتل الآخرين بما لا يدفعها سواه من الأفعال، لزم أن تترتب عليه نتائج تضاد تلك التي تترتب على الركن العسكري من حرب الإرهاب، وهي كالتالي:

أ. أن الاستشهاد، على خلاف حرب الإرهاب، لا يدفع أبدا السبل البديلة؛ فمعلوم أن الأرواح التي تستعد الأمة المجاهدة لبذلها هي أشرف وأعز ما يمكن بذله؛ وما كان بِمِثْل هذا الوصف، فإنه يستوجب أن يصان ويُدَّخر بما لا يصان ويُدَّخر به غيره؛ فإذا صارت أمة إلى بذله، فذلك لأنه لم يكن لها خيار سواه؛ وعلى هذا، فإن **بذل الروح لا يكون إلا حيث يتعذر وجود بديل عن هذا البذل**؛ أما إذا وُجد هذا البديل، وجب ادخار هذه الأرواح، لأن إحياء الواحدة منها كأنه إحياء للأرواح جميعا.

ب. أن الاستشهاد **لا يلجأ إلى قوة السلاح** كما تلجأ إليها حرب الإرهاب، جاعلة من الحدث الأمني حدثا عسكريا، وإنما يلجأ إلى **قوة الأخلاق**، جاعلا من الموت الجسمي حياة معنوية، ذلك أن موت الشخص الواحد من الأمة المجاهدة يكتسي من القيم العليا والمعاني الروحية ما يجعله بحق قدوة في الأمم تعلو به همم الأشخاص فيها وتزكو به أخلاقهم؛ وهكذا، فإن استشهاده يحمل إلى الآخرين من المنافع المعنوية والمصالح الآجلة ما لا يحمله إليهم استمراره في الحياة، فضلا عما قد يأتي لهم به من المنافع المادية والمصالح العاجلة.

ج. أن الاستشهاد **لا يقتل المدنيين** عن سابق تخطيط كما تقتلهم حرب الإرهاب؛ ذلك أن قتل الآخرين هو هدف ستراتيجي للأمة الاثنينية العسكرية، لأن كل الآخرين عندها إرهابيون، سواء كانوا مجاهدين أو غير مجاهدين؛ في حين أن الأمة المجاهدة هدفها الستراتيجي هو حفظ حياة الآخرين ــ أو قل استحياؤهم ــ وإلا لَما جادت بأرواح أبنائها بدَلهم، إيمانا منها بأن من يجود بروحه ليستحيي غيره، إنما يستحيي نفسه، إلا أن يكون من الانتحاريين الذين لا يرجون حياة خيرا من الحياة التي يتركونها، فشلا فيها أو يأسا منها؛ والشهداء براء من هؤلاء، إذ الشهيد لا يستحيي غيره في هذا العالم، إلا لأنه يستحيي نفسه في عالم أفضل منه.

في الختام، نجمل ما أوردناه في هذا الفصل، فنقول إن الأمة التي تحمل فكرا اثنينيا شأنَ الأمريكيين منذ أحداث أيلول/ شتنبر **أمة وقحة**، ووقاحتها لا تقف عند حد التصلب في فكرها كما في وقاحة الاستعلاء، بل **تتعداه إلى إنكار** حق الأمم الأخرى في الاختلاف الفكري؛ وتتجلى هذه النزعة الاثنينية الجديدة في كونها تقابل **بين «الذات الأمريكية»** و**«الآخر الإرهابي»** مقابلة النقيض للنقيض، ويشمل هذا الآخر كل الأمم التي تخالفها الرأي والرؤية، فضلا عن الأمم التي تتهمها بالاعتداء عليها أو تبيّت الاعتداء عليها؛ وتنبني هذه المقابلة على أركان ثلاثة: أحدها **ركن ديني**، وهو عبارة عن المقابلة بين «الخير المطلق» و«الشر المطلق»، فتكون الذات الأمريكية خيرا مطلقا، ويكون الآخر الإرهابي شرا مطلقا، مما يجعل من «حرب الإرهاب» حربا صليبية تنتشر في المكان وتمتد في الزمان وتتنوع في الوسائل؛ والركن الثاني **ركن سياسي**، وهو عبارة عن المقابلة بين «الصداقة» و«العداوة»، فتصادق الذاتُ الأمريكية من تشاء وتعادي من تشاء؛ ومن عادَتْه فهو الآخر الإرهابي، مما يجعل من «حرب الإرهاب» حربا هجومية تستبق عدوانا خارجيا أو داخليا مفترضا؛ ولا تقبل البحث في أسباب الإرهاب ولا المنازعة في فائدة الحرب؛ والركن الثالث **ركن عسكري**، وهو عبارة عن المقابلة بين «الحياة» و«الموت»، فتُحيي الذات الأمريكية من تشاء وتُميت من تشاء، ومن أماتته فهو الآخر الإرهابي، مما يجعل من «حرب الإرهاب» حربا ستراتيجية لا تقبل البدائل غير العسكرية، ولا تتورَّع عن قتل المدنيين.

فكان لا بد من التعرض لهذه الاثنينية الجديدة ولوقاحتها الإنكارية بالنقد الأخلاقي، مأخوذا من الجواب الإسلامي عن أسئلة الواقع الكوني؛ وقد قام هذا النقد

على الأخذ بمبدإ أخلاقي يَقدر على دفع الوقاحة الإنكارية، ويوجب التداخل بين الذات والآخر، متمثلا في الإقرار بتعدد الذوات وتعدد الآخرين وبازدواج الشعور بالذات بالشعور بالآخر؛ وهذا المبدأ الإسلامي الجديد هو «مبدأ الجهاد الأخلاقي» الذي تتفرَّع عليها نزعة تُضادُّ النزعة الاثنينية أطلقنا عليها اسم «الجهادية الأخلاقية»؛ وتنبني على أركان ثلاثة تَلزم منها نتائج هي نقائض النتائج التي تلزم من أركان الاثنينية الجديدة؛ أما الركن الجهادي الأول، فهو **عموم الإخلاص**؛ ومقتضاه الخروج عن كل المصالح التي تتسبب في النزاعات المفضية إلى إيذاء الآخر؛ والأمة المجاهدة المخلصة لا تضيِّق مدلول الدين، ولا تبُثّ روح الحرب، ولا تشتط في استعمال الوسائل؛ وأما الركن الجهادي الثاني، فهو **دوام الإحسان**؛ ومقتضاه الارتقاء في مراتب الإيمان إلى أعلاها؛ والأمة المجاهدة المحسنة لا تهوّل جانب السوء في أفعال الآخرين، ولا توسّع دائرة المخالفين، ولا تُغلق باب نقد الذات؛ وأما الركن الجهادي الثالث، فهو **الاستشهاد الضروري**؛ ومقتضاه الاستعداد لبذل الروح حيث ينبغي وكما ينبغي؛ والأمة الاستشهادية لا تصرف البدائل، ولا تتعلق بقوة السلاح، ولا تبتغي قتل المدنيين الأبرياء.

الفصل السادس

الفكر الأَحَدي ووقاحة الاجتثاث

لقد مضى أن الأمة **قد يتصلب فكرها**، بمعنى أنها تَقبل بأن تُلقي بفكرها إلى الأمم الأخرى، ولكنها لا تقبل أن تتلقى منها أفكارها ولو أنها تُقِرُّ بحق كل واحدة منها في أن تختلف في فكرها عن غيرها؛ فيفضي بها هذا التصلب في الفكر إلى أن تقع في **وقاحة الاستعلاء**، وهذا حال «**الأمة المستبِدّة**»؛ كما مضى أن الأمة قد تُجاوز رتبة التصلب الفكري في تعاملها مع أفكار باقي الأمم، فتعمد إلى نفي حق هذه الأمم في الاختلاف الفكري ولو أنها تقرّ بوجود أمم كثيرة ومختلفة، فيفضي بها نفي هذا الحق إلى السقوط في **وقاحة الإنكار**، وهذا هو حال «**الأمة الاثنينية**».

بعد أن رأينا أن الأمة المستبدَّة تُنكر حق غيرها من الأمم في أن **تفيدها** بأفكارها وأن الأمة الاثنينية تنكر حق هذه الأمم في أن **تختلف** عنها في أفكارها، نقف الآن عند رتبة في إنكار الحق تعلو على رتبة إنكار حق الاختلاف الفكري، فضلا عن رتبة إنكار حق الإفادة الفكرية؛ وهذه الرتبة الثالثة هي بالذات إنكار **تعدُّد** الأمم، أي إنكار اختلافها من حيث عددها.

إن الذي يتابع أحوال الواقع الكوني وأطواره لا يستبعد إمكان هذا الإنكار الثالث، هذا إن لم يَرَ أن هذا الواقع يشهد بتحقّقه في الأعيان، حيث إن الصورة الأخيرة التي يتخذها الآن ــ وهي ما أصبح يُعرف باسم «العولمة» ــ تبدو له شاهدا صريحا على أن البشرية تسير قُدُما إلى ارتباط بعضها مع بعض، مُكوِّنةً مجتمعا واحدا، وعلى أن أفكارها المختلفة آخذة في ائتلاف بعضها مع بعض، مكوِّنة فكرا جامعا واحدا؛ وهاهنا، يحق لنا أن نسأل السؤال الأساسي التالي: هل **الفكر الواحد** الذي يقترن بالعولمة يمكن أن يُنسَب إلى **أمة واحدة** تضمُّ أمم العالم كله؟

حقّاً، ليست العولمة فعلا شاملا يجرف العالم كله فحسب، وإنما أيضا **فعلا يقترن بفكر ذي صبغة مزدوجة**؛ ويتمثل ازدواج هذا الفكر في كونه، من جهة، **فكرا تُنتجه العولمة**، إذ يجري عليه فِعلُها الجارف كما يجري على غيره من عناصر هذا العالم؛ ومن جهة ثانية، **فكرا يُنتج العولمة**، إذ يُشرف على فعلها الجارف كما يشرف أرباب العولمة على أطوارها؛ فإذن ما طبيعة هذا الفكر الذي هو في ذات الوقت منتَج للعولمة ومنتِج لها؟

لقد بدأت معالم هذا الفكر الذي تَختصُّ به العولمة تبْرُز منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي؛ وما لبث بعض الكتاب الفرنسيين أن أطلقوا عليه اسما خاصا، وهو: «La Pensée unique» نضع له من جانبنا المقابل العربي التالي: «**الفكر الأحَدي**»؛ واعتبروه أوفى بغرضهم من العبارة الإنجليزية التي ظهرت في الجامعات الأمريكية في السبعينيات وراج استعمالها لدى الفرنسيين أنفسهم في نهاية الثمانينيات، وهي: «Politically correct» أو باختصار PC، أي «**الصحيح سياسيا**»؛ ثم نسجوا على منوالها عبارات أخرى مقابلاتُها بالعربية هي: «الصحيح اقتصاديا» و«الصحيح إعلاميا» و«الصحيح إيديولوجيا» و«الصحيح دينيا».

وقد اقتبس الأمريكيون عبارة «الصحيح سياسيا» من لغة الشيوعيين، إذ كانت تفيد في هذه اللغة معنى «اتباع الخط السياسي الذي تمليه اللجنة المركزية في الحزب الشيوعي»، ثم نقلوها إلى معنى آخر هو: «اجتناب ما من شأنه أن يجرَح شعور المخاطب أو يجعله يزدري نفسه، قولا كان أو فعلا»، كما إذا استُعمِلَت عبارة «الأمريكي الإفريقي» بدَل لفظ «الأسْود»؛ و على هذا، يجوز أن ننظر إلى صيغة «**الصحيح فكريا**»- المركبة على نسق «الصحيح سياسيا»- على أن مدلولها مرادف لمدلول عبارة «الفكر الأحَدي»؛ لكن بعضهم جاوز هذا الحد، فقلب هذه الصيغة إلى صيغة «الفكر الصحيح»، جاعلا من «الفكر الأحَدي» و «الفكر الصحيح» مفهومين مترادفين.

بعد هذا التوضيح لأصل التسمية: «الفكر الأحَدي»، لنمض الآن إلى تفصيل الكلام في حقيقة هذا الفكر.

1. خصوصية مفهوم «الفكر الأحَدي»

إن الفكر الأحَدي، على وجه الإجمال، هو «**عبارة عن مفاهيم مكرَّرة وأحكام مقلَّدة واستدلالات جاهزة في مختلف المجالات التي تعنى المواطنين في أحوال**

معاشهم»؛ إذ تتم صياغة هذه المفاهيم والأحكام والاستدلالات بِلُغة تدَّعي مراعاة السياق الكوني الذي تَرِد فيه هذه الأمور المعاشية، ثم تتولى بثَّها وترسيخها في نفوس هؤلاء المواطنين أجهزةٌ متنوعة مملوكة لفئات مخصوصة، تحقيقا لأهدافها وقضاء لمصالحها، حتى إنه لا يخطر على بال أحد من المواطنين الشك في هذا الفكر المبثوث، ولا بالأخرى الاعتراض على مضامينه، فضلا عن إمكان تصور بدائل له تَحُلُّ محله، لِما استقر في نفوسهم، بسبب هذا البث المزدحم، من أنه هو الفكر الصحيح وغيره فكر غير صحيح؛ وعلى هذا، فإن الخاصية الجامعة للفكر الأحدي هي أنه **لا اعتبار معه لفكر مخالف في الفضاء العام**.

1.1. حلقات الفكر الأحَدي

الملاحظ أن وجود الفكر الأحَدي لم يتم دفعة واحدة، وإنما على دفعات ثلاث لا نعدُّها أطوارا زمَنية ثلاثة مختلفة لهذا الوجود، وإنما مجرد حلقات ثلاث يتصل بعضها ببعض في سلسلة واحدة، وهي على التوالي: «الحلقة الإعلامية» و«الحلقة الاقتصادية» و«الحلقة المعلوماتية»؛ و نحن الآن نأتي على الكلام فيها واحدة واحدة.

1.1.1. الحلقة الإعلامية

إن الفكر الأحَدي في الحلقة الإعلامية[1] هو الفكر الذي تُنتجه فئة معينة من المثقفين السياسيين أو العاملين في كنف أرباب السياسة الرسمية، بانية على افتراضين اثنين: أحدهما أنه **لا وجود لفكر بديل عنه**؛ والثاني أن **معارضة هذا الفكر تُخرج صاحبها من دائرة العقل ودائرة الواقع معا**[2]؛ وتتوسل هذه الفئة المتسيِّسة في بث هذا الفكر بين جمهور المواطنين بما استطاعت أن تجمعه في يدها من وسائل الإعلام الواسعة وأدوات التعبير النافذة، فصارت هذه الوسائل والأدوات ينقل بعضها عن بعض ويكرِّر بعضها بعضا، حتى كأنها تتكلم لغة واحدة.

وينبني هذا الفكر هنا على مبدإ أساسي هو: «**أن العنصر السياسي يتقدم على العنصر الاجتماعي**»، بحيث نجد، من بين المفاهيم التي يعتمدها، «الحداثة (السياسية)» (التي تُعدُّ مدخل كل خير وعلة كل تغيير) و«الشعبوية» (وهي الصفة التي يُتهم بها المعارضون)، فضلا عن «العولمة» و«اللبيرالية الجديدة» وما إليها من المفاهيم

(1) انظر: Jean-François KAHN: **La pensée unique**, p. 20

(2) نفس المصدر، ص. 301–319.

التي تقوّي أسباب الاندماج والتكيف مع النظام العالمي الجديد؛ أو، باختصار، إن الفكر الأحَدي في حلقته الأولى يتولى **إضفاء المشروعية على المصالح السياسية للأنظمة الحاكمة**.

1.1.2. الحلقة الاقتصادية

إن الفكر الأحَدي في الحلقة الاقتصادية(3) هو الفكر الذي تنتجه مجموعة من القوى المتحكمة في الاقتصاد، لاسيما تلك التي تمثل الرأسمال الدولي، مثل «البنك العالمي» و«صندوق النقد الدولي» و«منظمة التجارة العالمية» وغيرها؛ وتقوم المجلاّت الاقتصادية العالمية بترويج هذا الفكر بين المستثمرين والمضاربين كما تقوم كافة وسائل الإعلام ببثّه بين طبقات الجمهور.

وينبني هذا الفكر هنا على مبدإ أساسي هو: «**أن العنصر الاقتصادي يتقدم على العنصر السياسي**»، بحيث تكون المفاهيم المعتمدة فيه هي: «السوق» و«التبادل الحر» و«خوصصة قطاعات اقتصادية» و«إلغاء القوانين عن الاقتصاد» و«تحرير الأسواق» وما شابهها من المفاهيم التي تدعو إلى رفع يد الدولة عن شؤون الاقتصاد؛ أو، بإيجاز، إن الفكر الأحَدي في حلقته الثانية يتولى **إضفاء المشروعية على مصالح المؤسسات الاقتصادية العالمية**.

1.1.3. الحلقة المعلوماتية

إن الفكر الأحَدي في الحلقة المعلوماتية هو الفكر الذي تُنتجه القوى المتحكمة في الاتصاليات والمعلوميات، والذي يدور أساسا على تمجيد التكنولوجيا الجديدة للمعلومات كالوسائط الإعلامية المتعددة و الشبكات الرقمية ـ على رأسها «الانترنيت» ـ و الطرق السيارة الإلكترونية وآليات دمج شبكات الهاتف وشبكات التلفاز وشبكات الحاسوب بعضها في بعض؛ ويركز هذا التمجيد على إبراز آفاق التواصل والتقارب وفُرص التعامل والتفاعل غير المسبوقة التي تفتحها هذه التكنولوجيا القادرة على طي المكان وطي الزمان، فضلا عن بيان إمكاناتها المذهلة في توسيع وتغيير مختلف قدراتنا الذهنية، إدراكية كانت أو تصوُّرية أو تذكُّرية أو استدلالية.

وينبني هذا الفكر هنا على مبدإ أساسي هو: «**أن العنصر المعلوماتي يتقدم على**

---

(3) انظر: Ignacio RAMONET: **Géopolitique du chaos**

العنصر الاقتصادي»، بحيث نجد من مفاهيمه الجوهرية ما يلي: «القوة» و«السرعة» و«المرونة» و«السيولة» و«المخاطرة» و«الانفتاح» و«الشفافية» و«الجماعية» و«الترابط» و«الفضاء السيِّبرني[4]» و«العالم الأفضل»؛ أو، باختصار، إن الفكر الأحَدي في حلقته الثالثة يتولى **إضفاء المشروعية على مصالح الشركات المعلوماتية الكبرى**.

2.1. خصائص الفكر الأحَدي

بناء على تقريرات هذه الحلقات الثلاث التي يتكون منها وجود الفكر الأحَدي، يمكن أن نستنتج الخصائص العامة التي يتميز بها الفكر الأحَدي، وهي كالتالي:

1.2.1. أنه فكر واحدي؛ لا يقبل هذا الفكر أن يوجد معه شريك؛ وكلُّ مَن يُشرك به فكرا آخر، فحظُّه أن يُعد ناقصا في عقله، متخلفا في ثقافته، و ليس مجرد معارض أو منشق أو متحيز إلى فئة أو منتمٍ إلى أقلية كما هو الشأن في سياق التعددية الفكرية؛ لذا، لا نستغرب أن يقال إن **الفكرَ الأحَدي يمارس نوعا من الإقصاء المعنوي والإرهاب الفكري**[5].

2.2.1. أنه **فكر تقليدي**[6]؛ يتجلى هذا التقليد في مظهرين، **أحدهما** أن المتلقي يجد نفسه محمولا على أن يعتقد **ويقلد** هذا الفكر الذي يصدر عن جهة لها سلطان سياسي أو اقتصادي أو معلوماتي غير منازَع فيه؛ و المظهر **الثاني** أن وسائط الإعلام، لما كان ديدنها التنافس في نقل المعلومات على وجه الاستعجال، بادرت إلى تقليد بعضها بعضا وتسليم بعضها لبعض، فنتج عن ذلك تكرار يوهم أن المعلومات المبثوثة جد هامة، بل ضرورية تحتاج مزيد الترويج، أي إلى مزيد المحاكاة ومزيد التقرير[7].

3.2.1. أنه **فكر تمجيدي**؛ لا يفتأ الفكر الأحَدي يذكُر مزايا العولمة، ويُبشر بمستقبل أفضل للمجتمع الإنساني، فيقرر أن في عولمة السياسة مزيدا من ترسيخ حقوق الإنسان، وفي عولمة الاقتصاد مزيدا من التقدم والسعادة، وفي عولمة المعلومات مزيدا من الانفتاح والارتباط، منشئة لعالم جديد يُغطِّي العالم المتحقق، ولإنسان جديد يطوي الإنسان الفعلي؛ ويسمي الفكرُ الأحَدي العالم المعلومي الجديد

---

(4) لفظة «السيبرني» تعريب للمصطلح الإنجليزي : «cybernetics»

(5) KAHN : المصدر السابق، ص. 305.

(6) مفهوم «التقليد» مستعمل هنا بمعنى «المحاكاة»، لا بمعنى «التراث».

(7) انظر: Ignacio RAMONET: **la tyrannie de la communication**, p. 28.

باسم «العالم الذي بالقوة» أو باصطلاحنا «العالم الكُمُوني» أو، باصطلاح غيرنا، «العالم الافتراضي»[8]؛ ويمتاز هذا العالم بقهرٍ غيرِ مسبوق للزمان والمكان؛ كما يُسمِّي هذا الفكرُ الإنسانَ المعلومي الجديد باسم «الإنسان الذي بالقوة» أو «الإنسان الكُمُوني» أو، باصطلاح غيرنا، «الإنسان الافتراضي»، ويمتاز هذا الإنسان بقهر غير مسبوق لحجاب الجسم وكثافة المادة كأنما هو روح خالصة.

1.2.4. أنه **فكر هرمي**؛ إذ يَنْزِل العنصر المعلومي في الفكر الأحَدي منزلة القاعدة من الهرم يليه العنصر الاقتصادي في وسطه، ثم العنصر السياسي في قِمَّته ولو أن هذه العناصر يأخذ بعضها برقاب بعض؛ ويرجع تقدُّم العنصر المعلومي على غيره إلى سببين، **أحدهما** أن المعلومة في الفكر الأحَدي عبارة عن فكرة، فتنزل منزلة ما هو من جنس الفكر الأحَدي؛ والأصل أن الرتبة الأولى تكون لما هو من نفس الجنس؛ والسبب **الثاني** أن الاقتصاد الذي كان يُنظر إليه على أنه القاعدة المادية التي تستتبع كل شيء سواها، صار الفكر الأحَدي يَنظر إليه على أنه «اقتصاد معلومات»، أي، في نهاية المطاف، «اقتصاد أفكار»، فيؤول الأمر إلى السبب الأول، أي أن المعلومة الاقتصادية فكرة، والفكرة لها الرتبة الأولى.

1.2.5. أنه **فكر مصلحي**؛ يخدم الفكر الأحَدي مصالح مجموعات قوى مخصوصة ذكرنا منها ثلاثا أساسية، هي «مجموعة القوى السياسية» و«مجموعة القوى الاقتصادية» و«مجموعة القوى المعلوماتية»؛ ولا تضارُب بين مصالح هذه القوى، بل بعضها يتكامل مع بعض؛ فالمجموعة السياسية تجلب مصالحها من خلال جلب المجموعة الاقتصادية لمصالحها؛ وهذه المجموعة بدورها تحصّل مصالحها من خلال تحصيل المجموعة المعلوماتية لمصالحها؛ فحينئذ، يلزم أن يتولى الفكر الأحَدي الذي تنتجه هذه المجموعات الثلاث إقامة الأدلة على تكامل المصالح ومشروعيتها وكذا على ضرورة الحصول عليها ووجوب التكيف معها.

1.2.6. أنه **فكر تصنيعي**؛ لما كانت للأفكار آثارٌ بالغة في حياة المواطنين، فقد

---

(8) مقابله الإنجليزي: « virtual world »، ولفظ « virtual » يضاد « actual »، أي المتحقق؛ ويبدو أن نقل لفظ « virtual » إلى العربية بلفظ «الافتراضي» غير موفق، لأن الشيء الافتراضي يكون غير موجود، في حين أن ما هو « virtual » يكون موجودا بالقوة؛ فمثلا «الشجرة» موجودة بالقوة في «البذرة»، فكذلك «العالم المعلومي» موجود بالقوة في «العالم المتحقق»، وليس هو مجرد عالم مفترض لا وجود معه، أي عالم موهوم.

اقتنعت هذه المجموعات المصلحية الثلاث بأن العمل على تصنيع الأفكار وترويجها بينهم أضحى أمرا يخدم مصالحهم؛ فانطلقت تهيئ أفضل الأسباب المادية لأولئك الذي يقدرون على إنتاج الأفكار وغرسها في النفوس، ألا وهم «خبراء الفكر» و«المشتغلون بالبحث»! وتشمل هذه الأسباب منشآت مالية تغدق عليهم هباتها، ومنظمات اقتصادية تمول مشاريعهم ودراساتهم، وكذا مراكز بحث داخل الجامعات الكبرى وخارجها يمارسون فيها بحثهم وتدريسهم وتوجيههم؛ وقد عُرفت هذه المراكز الخاصة باسم «صناديق الأفكار»[9]؛ وما يوجد من هذه الصناديق التي تصنع الأفكار في الولايات المتحدة الأمريكية والتي تنثرها على بقية العالم لا نظير له في غيرها من الدول المتقدمة.

نستخلص من التحليل السابق للفكر الأحدي الحقائق التالية:

أولاها، **أن الفكر الأحدي فكر بلا أمة**؛ وبيان ذلك أن هذا الفكر هو من وضع مؤسسات الإعلام والاقتصاد والمعلوميات الدولية، وليس من وضع أمم معلومة في تعامل بعضها مع بعض؛ ولا يبعد أن ينتمي أشهرُ أرباب هذه المؤسسات إلى أمم بعينها، لكنهم لا يقيمون وزنا لأممهم أكثر مما يقيمونه لغيرها، بدليل النأي بمؤسساتهم ومقرّاتهم عن أوطانهم الأصلية، طلبا للأغراض والمنافع المادية الخاصة، ولا بالأحرى يَهُمُّهم مفهوم «الأمة»، بدليل سعيهم وراء تثبيت القوة والنفوذ، لا تثبيت القيم والأخلاق؛ يلزم من هذا أن إنشاء الفكر الأحَدي لا يُنسَب إلى أمة معلومة، سواء أكانت أمة مخصوصة من أمم العالم أم كانت أمة واحدة تضمّ هذه الأمم كلها؛ فالحق أنه **فكر بلا أمة**.

والثانية، **أن الفكر الأحدي فكر بلا أخلاق**؛ وتوضيح ذلك أن هذا الفكر الأحَدي ليس ثمرة التعارف بين أشخاص مختلفين ولا بين أمم مختلفة؛ وقد ثبت أن التعارف هو عبارة عن التعاون على المعروف، مع العلم بأن المعروف يشمل كل قيم الخير والصلاح؛ والتعاون على مثل هذه القيم ــ كما ذُكر ــ هو الذي يورّث الأشخاص والأمم مكارم الأخلاق، بحيث على قدر تعاون هؤلاء على المعروف تكون قوة تخلُّقهم؛ ولما لم يكن الفكر الأحدي من وضع أشخاص مختلفين يتعاونون على المعروف، ولا بالأحرى من وضع أمم مختلفة تتعاون عليه، فقد افتقد أسباب

(9) مقابله الإنجليزي: Think Tanks ، ومقابله الفرنسي: Boîtes à penser .

التعارف، وبالتالي أسباب التخليق؛ وعلى هذا، فهو **فكر بلا أخلاق**.

والثالثة، **أن الفكر الأحدي فكر بلا إنسان**؛ لقد اتضح أنه لا مجال في الفكر الأحدي لوجود التعارف، ولا بالأوْلى لوجود الأخلاق؛ والحال أن الأخلاقية ــ كما برهنا على ذلك في مواضع سابقة[10] ــ أحقُّ خاصية بتعريف ماهية الإنسان من العقلانية، إذ الفعل العقلي نفسه فعل خلقي، فهو يحتمل أن يكون خيرا أو شرا؛ فإن كان خيرا، ارتقي بصاحبه درجة في الكمال العقلي أو السلوكي، وإن كان شرا، انحط به درجة؛ ولما كان الفكر الأحدي لا مجال فيه لتحديد الخاصية التي تميز «الإنسانية» عن «البهيمية»، فهو إذن **فكر بلا إنسان**.

والرابعة، **أن وقاحة الفكر الأحدي وقاحة اجتثاث**؛ إذا كان الأصل في الوقاحة هو الصلابة، فلا أصلب من هذا الفكر؛ ذلك أنه، على خلاف «الفكر المستبِد» و«الفكر الاثنيني» الذي يُعرَف فاعلهما، فإن الفكر الأحدي **فكر مبني للمجهول**؛ إذ يَدَّعي الانفراد بإفادة جميع الأمم من غير وجود أمة محدَّدة ــ لا وطنية، ولا كونية ــ تنسبه إلى نفسها؛ وقد نتجوز، فنقول إنه «**فكر الأمة المجهولة**»، إذ «الأمة المجهولة» هنا هي كَلاَ أمة؛ ولا يخفى أن الفكر المجهول أصلب من الفكر المعلوم، إذ لا مسؤولية تحته، والخلوُّ عن المسؤولية باعث على مزيد التصلب؛ وعلى هذا، فإن الوقاحة التي يتصف بها الفكر الأحدي تتمثل في محو الحامل للمسؤولية، وهو هاهنا الأمة؛ لذا يصح أن نطلق عليها اسم «**وقاحة الاجتثاث**».

2. مبدأ الحكمة ونقد الفكر الأحَدي

بعد أن فرغنا من بيان حلقات الفكر الأحَدي وخصائصه والنتائج المترتبة عليها، يتعين أن نشتغل بالنقد الأخلاقي لهذا الفكر الخاص بزمن العولمة، انطلاقا من الجواب الإسلامي عن أسئلته؛ فقد ظهر أن الفكر الأحدي هو «فكر بلا إنسان» أو نقول تجوزا إنه «**فكر الإنسان المجهول**»، فلكي يصبح «**فكرا لإنسان**» أو إن شئت قلت «**فكرَ إنسان معلوم**» أو «فكرا إنسانيا»، فلا بد من أن نُصيّره «**فكرا بأخلاق**» أو **فكرا أخلاقيا**، لأن الأخلاق ــ كما سلف ــ هي المحدّدة لحقيقة الإنسان؛ وعليه فإن النقد الأخلاقي للفكر الأحدي يقتضي أن نتوسل في إخراجه من لا إنسانيته إلى إنسانية حقيقية، ودفع

(10) انظر كتابنا: **سؤال الأخلاق**، المقدمة.

وقاحته الاجتثاثية بمبدإ إسلامي جديد كما توسلنا من قبل في دفع وقاحة الاستعلاء للفكر المستبدّ بمبدإ الحياء وفي دفع وقاحة الإنكار للفكر الاثنيني بمبدإ الجهاد الأخلاقي؛ وهذا المبدأ الأخلاقي الثالث القادر على تصيير الفكر الأحدي فكرا أخلاقيا إنما هو «**مبدأ الحكمة**»[11].

ويمكن أن نصوغ هذا المبدأ التعارفي كما يلي:

ينبغي لكل أمة في الواقع الكوني أن تحفظ في كل فكر الصلات الثلاث: صلة التأسيس القائمة بين النظر الملكي والنظر الملكوتي، وأيضا صلة التأسيس القائمة بين العمل التعاوني والعمل التعارفي، وأخيرا صلة التكامل القائمة بين النظر الملكوتي والعمل التعارفي.

نستخلص من هذا التعريف الإجمالي مقتضيات تختلف باختلاف **ممارسات الفكر** التي يأتيها الإنسان؛ وهذه المقتضيات ثلاثة نضع لكل واحد منها اسما خاصا.

أولها، التفكير؛ ذلك أن النظر المُلكي لا يليق برتبة الإنسان، حتى يقوِّم اعوجاجه ويكمّل نقصه بالقيم الإيمانية التي يحصِّلها النظر الملكوتي من الآيات المختلفة؛ فإذن **التفكير يقتضي تأسيس النظر المُلكي على النظر الملكوتي**.

والثاني، التفكُّر؛ ذلك أن العمل التعاوني لا يليق برتبة الأمة، حتى يقوِّم اعوجاجه ويكمّل نقصه بالقيم الأخلاقية التي يحصّلها العمل التعارفي بين الأمم المختلفة؛ فإذن **التفكُّر يقتضي تأسيس العمل التعاوني على العمل التعارفي**[12].

والثالث، التفاكر؛ ذلك أن القيم الملكوتية[13] شرط في **صلاح** القيم التعارفية[14]، وصلاحُها يُقوِّي التعامل بين الأمم، إذ لولا القيمة الملكوتية، لم تأمن القيمة التعارفية دخول الفساد على هذا التعامل؛ في حين أن القيم التعارفية شرط في **صدق** القيم الملكوتية، وصدقُها يقوِّي العمل لدى الإنسان، إذ لولا القيمة التعارفية، لم تأمن القيمة

---

(11) يَرِد لفظ «الحكمة» في القرآن تاليا للفظ «الكتاب» (والمقصود بها: «تطبيق ما في الكتاب») كما يأتي مقترنا بفظ «التزكية» في سياقات قرآنية تبيّن مكارم الأخلاق أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(12) يفيد لفظ «التفكُّر» معنى التفكير الذي يعتبر صاحبه بما يفكر فيه، **ولا اعتبار بغير إتيان عمل أو أعمال تشهد عليه**؛ وبهذا، فالأصل في التفكُّر الاقتران بالعمل.

(13) أو قل «الإيمانية» أو «الاعتقادية»

(14) أو قل «الأخلاقية» أو «السلوكية»

الملكوتية دخول النفاق على هذا العمل؛ فإذن **التفاكر يقتضي تكامل القيم التعارفية مع القيم الملكوتية**.

يتوجّب إذن أن نَعْرِض، على محك مبدإ الحكمة، كل حلقة من حلقات الفكر الأحَدي الثلاث، وهي: «الفكر الإعلامي» و«الفكر الاقتصادي» و«الفكر المعلوماتي»، ونحدّد أي مقتضى من المقتضيات الثلاث لهذا المبدإ الأخلاقي ينبغي أن تستوفيه كل حلقة منها، حتى تصبح قادرة على أن تُنتج **فكرا إنسانيا** بحق.

فمعلوم أن مهمة الفكر الإعلامي هو «نقل الأخبار»؛ والأخبار ليست مجرد أحداث محكومة بقوانين، بل هي أيضا آيات مقرونة بقيم، والآيات توجب النظر الملكوتي كما توجب الأحداث النظر المُلْكي، ولا يستقيم نقل الخبَر إلى الآخرين على **أصول التفكير الإنساني**، حتى يتأسس فيه النظر الملكي على النظر الملكوتي؛ وعلى هذا، فإن الحلقة الإعلامية من الفكر الأحدي مطالَبة بأن توفي بالمقتضى الأول من مبدإ الحكمة.

ومعلوم أيضا أن مهمة الفكر الاقتصادي هو «ترويج السِّلع»؛ والسلع ليست مجرد أشياء مادية ينتجها العمل التعاوني، بل هي أيضا أفعال سلوكية يأتيها العمل التعارفي؛ ولا يستقيم ترويج السلع لدى الآخرين على **أصول التفكّر الإنساني**، حتى يتأسس العمل التعاوني على العمل التعارفي؛ وعلى هذا، فإن الحلقة الاقتصادية من الفكر الأحدي مطالَبة بأن توفي بالمقتضى الثاني من مبدإ الحكمة.

ومعلوم أخيرا أن مهمة الفكر المعلوماتي هو «ترسيخ العلاقات»؛ والعلاقات بين أفراد البشرية ليست مجرد ترابطات مُلكية وتعاونية، وإنما معاملات تقترن فيها القيم الملكوتية بالقيم التعارفية؛ ولا يستقيم ترسيخ العلاقات مع الآخرين على **أصول التفاكر الإنساني**، حتى تتكامل القيم الملكوتية مع القيم التعارفية؛ وعلى هذا، فإن الحلقة المعلوماتية من الفكر الأحدي مطالبة بأن توفي بالمقتضى الثالث من مبدإ الحكمة.

وبعد أن حددنا لكل حلقة من حلقات الفكر الأحَدي المقتضى الحِكمي (بكسر الحاء) الذي تتطلبه استقامة مهمتها على **قانون الفكر الإنساني**، فلننظر الآن هل تستوفي هذه الحلقات من فكر العولمة ما يلزمها من مقتضيات الحكمة، أي ــ على وجه التفصيل ــ لننظر أولا هل الفكر الإعلامي في العولمة هو **تفكير**؛ وثانيا هل الفكر الاقتصادي فيها هو **تفكُّر**؟ وثالثا هل الفكر المعلوماتي فيها هو **تفاكر**؟ فلنشرع الآن في

الجواب عن السؤال الأول الذي يتعلق بمدى استيفاء الحلقة الإعلامية لمقتضى «التفكير».

2.1. الحلقة الإعلامية ومقتضى التفكير

لما كانت الحلقة الإعلامية من الفكر الأحدي تشتغل بالأخبار، نقلا وتناقلا، فما انفكّت تحرص على أن تُخرجها بلباس **العقلانية**؛ فهل تقوم هذه العقلانية في تأسيس العقل المُلكي على العقل الملَكوتي كما يقتضي ذلك ركن التفكير من مبدإ الحكمة؟

متى تأملنا تصور أهل هذا الفكر للعقلانية، وجدناه ينبني على أصلين اثنين، أحدهما «**الأداتية**»، ومقتضاها أن الوسائل ينبغي أن تكون موافقة للغايات، بناءً على المعلومات الموضوعية الحاصلة عن العالم؛ والأصل الثاني «**الإجرائية**»، ومقتضاها أن الوسائل هي جملة من القواعد والطرائق والعمليات التي ينبغي إنجازها على أفضل وجه ممكن؛ وواضح أن هذين الأصلين ــ «الأداتية» و«الإجرائية» ــ يجعلان من العقل **فعلا حسابيا صريحا**[15]؛ وبالنظر إلى هذا، يكون العقل هو **الفعل الذي يتَّبع فيه صاحبه قواعد مضبوطة تُوصِّلُه إلى تحقيق أكبر انتفاع ممكن بالنظر إلى الظروف التي يوجد فيها**.

ونجد لهذا التصور الحسابي للعقل سندا في مقابله اليوناني: «Logos»، إذ «الحساب» أحدُ معانيه الكثيرة، كما نجده في الفعل اللاتيني: «Pensare»، إذ يفيد لغةً «وزَن» و«قدَّر» و«قوَّم»، وكلها ألفاظ تتضمن معنى «الحساب».

وزاد من رسوخ الاعتقاد بأن **العقل حساب** ما اهتدى إليه علماء الذكاء الاصطناعي من أشكال المحاكاة الآلية لجوانب مختلفة من الاستدلال الطبيعي؛ بل إن بعضهم ساوى بين الطرفين، **فجعلوا الحساب عقلا كما جعلوا العقل حسابا**، حتى أضحت لغتهم تزخر بتشبيهات ينزل فيها هذان المفهومان أو ما يعادلهما تارة منزلة المشبَّه وتارة منزلة المشبه به، فيقال: «الآلات الذكية» و«الشبكات الذكية» و«الدماغ الاصطناعي» و«الجهاز العصبي للمقاولة» و«العقل الحاسوبي» و«الشبكة المفكرة» و«الحيوان الإلكتروني» و«الإنسان الآلي» و«الإنسان الرقمي».

---

(15) نشير إلى أن العقلانية الحديثة متأثرة بـ«نظرية العقلنة» عند «ماكس فيبر» و«نظرية المنفعة» عند «جيرمي بِنتام» وأخيرا «نظرية الاختيار العقلي» التي هي فرع من «نظرية القرار»، وهي نظرية تعتمد النماذج الرياضية في تحديد السلوك الأنسب في ظرف معين.

ونحن الآن نورد على هذا التصور الحسابي للعقلانية اعتراضات ثلاثة أساسية، وهي: «اختزال العقل» و«تكرار الأفكار» و«الاستسلام للعولمة»؛ فلنفصِّل القول فيها على التوالي.

2.1.1. اختزال العقل؛ لقد اختصر أهل الفكر الأحدي أفعال العقل المختلفة في فعل واحد، وهو «الحساب»؛ وهذا باطل، وبيان بطلانه من وجوه عدة، وهي:

أ. أن العقل لا يحسب فقط، بل يتدبر أيضا، وفعل التدبر غير فعل الحساب[16]؛ إذ الأول ذو صبغة ملكوتية صريحة، بينما الثاني ذو صبغة مُلْكية صريحة؛ ويجوز أن يقوم العقل بأفعال أخرى غير الحساب والتدبر نحو «التأمل» و«التصور» و«الحدس» و«التذكر» و«الظن» و«الاعتقاد».

ب. أن الحساب قد يكون موضوعا لواحد من هذه الأفعال العقلية الأخرى من دون أن يصح العكس كما إذا «تأمل» العاقل في أمر «الحساب»؛ ولا يقال إن الحساب قد يكتفي بنفسه، بحجة أن الحساب قد يكون موضوعا لحساب من فوقه ـ شأن النظريات الحسابية التي تدرس خصائص الحساب ـ بحيث لا يحتاج إلى تأمل، لأنا نقول إن الحساب الأعلى يبقى دائما موضع تأمل.

ج. أن جانب «الحساب» من العقل ليس أشرف من جوانب العقل الأخرى نحو «التأمل» و«التذكر» و«الحدس» ، وذلك لأنه يسوِّي بين الإنسان والآلة[17]، ولا يرقى به إلى رتبة الكائن الحي، فضلا عن رتبة الكائن المتأمل أو المتذكر أو الحادس.

د. أن الخاصية الحقيقية للعقل ليست كونه حسابا، وإنما كونه **نظرا**؛ والأصل في النظر أن يشمل أفعالا إدراكية ومعرفية مختلفة، فضلا عن الحساب والتدبر، وهذه الأفعال لا تختلف فيما بينها كمّا فحسب، بل قد تختلف كيفا أيضا.

2.1.2. تكرار الفكر؛ لم يكتف أرباب الفكر الإعلامي الأحدي برَدّ العقل إلى الحساب، بل أصروا على أن يأخذ العالم كله بنتائج هذا الحساب، وأن يدور الكلام عليها في كل وسائل الإعلام، حتى تُذعن لها الأذهان كليا؛ وهذا مردود من وجوه مختلفة، وهي:

---

(16) يُعدُّ الفيلسوف الألماني «مارتن هيدغر» أشهر مَن تكلّم من المحدثين في الفرق بين «الفكر الحسابي» و«الفكر التأملي».

(17) وإلا، فإن الآلة تكون أقدر من الإنسان على الحساب.

أ. أن التكرار يصبح قائما مقام البرهان، حتى قيل، على طريقة «الكوجيتو» الديكارتي، «**أكرر، فإذن أبرهن**»[18]؛ وتوضيح ذلك أن الفكرة، ما أن تصدر عن أرباب الفكر الأحدي، حتى تقوم إحدى قنوات التلفزة ببثها، فتنقلها عنها القنوات الأخرى على التوالي، ومنها تنتقل إلى أمواج الإذاعة، ثم إلى الصحافة بأطيافها المختلفة التي تنتهي بتقرير أن الفكرة المذكورة صادقة، مستندة إلى حجة تارة تضمرها وتارة تظهرها، وهي: «أن التلفزة أو الإذاعة ألقت بها إلى الجمهور».

ب. أن التكرار يحول دون استعمال الإنسان لعقله بنفسه؛ فلقد أنزل أرباب الفكر الأحدي أنفسهم منزلة الأوصياء على غيرهم يفكرون من أجلهم، مخالفين بذلك أحد المبادئ التي قام عليها عصر التنوير، وهو «مبدأ الرشد» المأخوذ من القول المأثور عن «كانط» بصيغته اللاتينية، وهو: Sapere aude، ومعناه التفصيلي: «لتكن لك الجرأة على أن تفكّر بنفسك»[19].

ج. أن التكرار يخالف أحد المقتضيات الأساسية للعقلانية، وهو ممارسة الاعتراض على ما لم يقم عليه دليل صحيح أو مقبول؛ فما يتردد على سمع المرء من سيول المعلومات بواسطة وسائل إعلامية مختلفة يزكي بعضها بعضا بدون انقطاع، لا يترك للمرء فرصة استجماع وعيه واستحضار سؤاله، لا بصدد مضامينها وتقريراتها، ولا بالأحْرى بصدد حالة انسياقه هو معها وانقياده لها؛ وحتى لو قُدِّر له أن يعي حاله ويضع سؤاله، فإنه لا يأمن من أن يُتَّهَم في عقله ويُقدح في فعله، فتسقط مصداقيته لجرأته على سلطان الفكر الأحَدي.

2. 1. 3. الاستسلام للعولمة؛ إذا كان ثمة من دليل يستند إليه أرباب الفكر الأحَدي في تبرير هذا التكرار الذي يطغى على وسائل إعلامهم، فهو زعمهم أن العولمة، في شكلها الحالي، مسار لا يمكن أن ندفعه أو نقاومه أو نفرَّ منه، بحيث نكون مضطرين بأن نتكيف مع هذا المسار، ونندمج فيه بقبول شروطه الاقتصادية على ما هي عليه؛ وعلى هذا، فلا يرون حلولا للمشاكل المستفحلة التي يتخبط فيها المجتمع الإنساني غير الحلول التي أتوا بها، ولا أجوبة للأسئلة المُحرِجة التي يطرحها المستقبل غير الأجوبة التي قدموها؛ وهذا فاسد، وبيان فساده من الوجوه الآتية:

---

(18) انظر: Lucien SFEZ : **Critique de la communication.**

(19) انظر: KANT : **Qu'est ce que Les Lumières?**

أ. أن الاضطرار المزعوم ينقضه شاهد الواقع؛ فلقد أخذت تَبْرز في العالم حركة واسعة مكوَّنة من مختلف المنظمات والجمعيات والنقابات، حركة همُّها الأول أن تقوم في وجه العولمة الحالية؛ وقد استطاعت بفضل تظاهراتها ونضالاتها أن تثني أرباب الفكر الأحدي عن بعض قراراتهم أو أن تحملهم على تعديل بعض بنودها؛ ولا تزال هذه الحركة في ازدياد متواصل، حجما ونفوذا.

ب. أنه يجوز مبدئيا أن نتصور مسارات للعولمة غير مسارها الحالي الذي يقوم على اقتصاد السوق العالمية؛ ففي الإمكان أن نخترع أشكالا جديدة للاقتصاد العالمي أكثر توازنا وعدلا، أشكالا تستهدف تنمية الثروة الخاصة للأفراد أو تستهدف تحقيق التضامن مع البلدان الفقيرة بدَل إخضاعها لنفس السياسة الاقتصادية التي تُتَّبع في البلدان الغنية[20].

ج. أن القول بأن العولمة مصير ليس له من دافع يضفي عليها إحدى الصبغتين: «التطبيع» أو «التقديس»؛ ففي حالة **التطبيع**، يَنزل حدثُ العولمة التاريخي منزلة الظاهرة الطبيعية، وتَنزل قوانينها الوضعية منزلة السنن الكونية؛ وفي حالة **التقديس**، يصبح المنافحون عن المبادئ «اللبيرالية الجديدة» يعظمونها تعظيم المؤمنين لشعائرهم الدينية، حتى إن أحد النقاد المرموقين للعولمة تكلم بهذا الصدد عن الثالوث الاقتصادي الأقدس: «الخوصصة» و«رفع القوانين» و«التحرير»، تلك هي، كما قال، الوصايا التي جاءت في الألواح الجديدة[21]؛ والصواب أن العولمة، لا هي طبيعة، ولا هي دين.

مما تقدم يتحصّل أن الفكر الأحَدي في حلقته الإعلامية يأخذ بالنظر المُلكي في جانبه الذي يجعل الإنسان أشبه بالآلة، إذ يختزل العقل في فعل الحساب الذي لا تأمُّل معه، وفي فعل التكرار الذي لا برهان معه؛ كما أن هذا الفكر يُنزل النظر الملكي منزلة النظر الملكوتي: فبَدَل القيم الروحية التي توصّل الإنسان إلى الإيمان بما هو أعلى منه ـ وهو الخالق سبحانه ـ حتى يتشبه بأوصافه ويزداد شرَفا، فقد ارتضى هذا الفكر قيما مادية تُوصِّل الإنسان إلى الإيمان بما هو أدنى منه ـ وهو العولمة ـ حتى يوقعه تحت حكمها ويَزيده انحطاطا.

وهكذا، تكون الحلقة الإعلامية من الفكر الأحدي، بسبب تمسُّكها بالنظر الملكي

---

(20) انظر: Riccardo PETRELLA : **Le bien commun.**

(21) نفس المصدر، ص. 59-65.

وردّ النظر الملكوتي إليه، قد أخلت بالمقتضى الأول لمبدإ الحكمة الذي هو التفكير، والذي يوجب ازدواج النظر الملكي بالنظر الملكوتي، مرتقيا بالإنسان في مدارج الكمال العقلي؛ وعلى هذا، **فلا يستحق الفكر الإعلامي الأحَدي أن يكون فكرا إنسانيا، فضلا عن أن يَخرُج من وقاحة الاجتثاث إلى حياء الإيمان.**

لننعطف الآن على الجواب عن السؤال الثاني المتعلّق بمدى استيفاء الحلقة الاقتصادية لمقتضى التفكُّر.

2.2. الحلقة الاقتصادية ومقتضى التفكُّر

لما كانت الحلقة الاقتصادية من الفكر الأحَدي تشتغل بالسِّلع، ترويجا وتسويقا، فما فتئت تعمل على أن تخرجها بلباس «الأخلاقية»، فهل تقوم هذه الأخلاقية في تأسيس العمل التعاوني على العمل التعارفي كما يقتضي ذلك ركن التفكُّر من مبدإ الحكمة؟

متى تأمَّلنا تصوُّر أهل الفكر الأحدي للأخلاقية، وجدنا أنه يستند إلى نزعة جذورها راسخة في تاريخ الفكر الأخلاقي الغربي؛ وتُعرَف هذه النزعة فيه باسم«المذهب النفعي»؛ وقد وضع أصوله «جيريمي بنتام»[22] في النصف الثاني في القرن الثامن عشر وعدَّله من بعده تلميذه «ستيورات مل»[23]؛ وظل منذ ذلك الحين موضع اهتمام المفكرين الأخلاقيين، لا يفتأون يُدخلون عليه مزيدا من التصحيح والتوسيع، دفعا للشُّبَه الورادة عليه؛ وأشهر هؤلاء «جون رولز»[24] الذي يُعدّ أكبر منظر معاصر «لليبرالية» في المجتمع الأمريكي.

وحاصل هذا المذهب الأخلاقي في صورته الأصلية تقريرات أربعة، **أولها** أن الأفعال لا تُعتبر في ذاتها، وإنما تُعتبر من جهة **نتائجها**؛ **والثاني** أن مقياس الحكم على هذه النتائج هو المنفعة التي تحملها من أجل تحقيق **الخير الأسمى**؛ **والثالث** أن الخير الأسمى يقوم في جلب اللذة ودفع الألم، أي في تحقيق **السعادة**؛ **والرابع أن** الإنسان يطلب لنفسه **أكبر نصيب من السعادة**؛ والغرض من هذه التقريرات الأربعة هو وضع **نموذج حسابي للسلوك الأخلاقي**، نموذج يستطيع كل واحد بواسطته حساب سعادته،

(22) Jeremy BENTHAM

(23) John Stuart MILL

(24) John RAWLS

فيجمع منافعه ويطرح منها مضاره، رافعا إلى أقصى قدر لذته وخافضا إلى أدنى قدر ألمه.

وكما أن هذا الحساب يفيد الفردَ في تحصيل سعادته، ويفيد الجماعة في تحصيل سعادتها التي هي عبارة عن إضافة المنافع القصوى للأفراد بعضها إلى بعض، فكذلك يفيد المشرِّعَ في وضع أحكام العقوبات والجزاءات، بحيث تصبح الجريمة فعلا خُلُقيا يتجلى في كون المجرم يوقع بغيره **قدرا من الألم** كما تصبح العقوبة جزاء غير محسوم ابتداءً، إذ يتمثل في إيقاع ألم بالمجرم **مقدَّر بقَدْر** الألم الذي أوقعه بغيره؛ ولا يخفى أن هذا الحساب للسعادة ينبني على افتراضات قد لا تُسلَّم لأهل هذا المذهب، **أحدها** أن كل منفعة تقبل التقدير الكمي؛ **والثاني** أن منافع الأفراد تقبل مقارنة بعضها ببعض؛ **والثالث** أن ما لا يقبل التقدير الكمي كالحرية والمعرفة لا يدخل في قوام السعادة.

ومع هذا، فلم تقتصر نظريات الاقتصاد في عهد الفكر الأحدي على الأخذ بمبدإ المنفعة الذي جاء به هؤلاء، بل تعدت ذلك إلى اعتبار الإنسان مجرد **كائن اقتصادي**[25]، إذ لا يبحث إلا على **الانتفاع الأقصى**، متمثلا قي تحصيل أكثر مصالحه الآنية وتلبية أعظم رغباته المادية؛ ولا يأتي من الحساب المنفعي الذي يقوم به هذا الكائن الاقتصادي ــ بحسب هذه النظريات ــ إلا الخير العميم للمجتمع، ذلك أنه يسمح بقيام نظام اجتماعي متناغم بفضل وجود سوق شاملة يعمل التبادل الحر بين الأفراد فيها على إنشاء علاقة مجتمعية فعّالة تُوفّر لهم السلامة كما يعمل على تحصيل مردودية اقتصادية قصوى تحقِّق لهم الرفاهية.

والآن نورد على هذا التصور المنفعي للأخلاق الذي تشبَّع به الفكر الاقتصادي الأحَدي اعتراضات أساسية، وهي: «اختزال السلوك» و«تعميم التسليع» و«العبودية للسوق»، فلنبسط الكلام فيها واحدا واحدا.

1.2.2. اختزال السلوك؛ إذا كان الفكر الإعلامي الأحَدي يختزل العقل في الحساب الآلي، فإن هذا الفكر الأحَدي في حلقته الاقتصادية يختزل السلوك في **المنفعة المادية وحدها**؛ وهذا مردود، وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن السلوك الأخلاقي لا يطلب الانتفاع بقدر ما يطلب الالتزام، مع العلم بأن الانتفاع يكفي في حصوله العمل التعاوني الذي لا قيد أخلاقي معه، بينما الالتزام

---

(25) يُعرف في الاصطلاح باسم « Homo economicus ».

يحتاج إلى العمل التعارفي الذي يتقيد بإتيان المعروف؛ لذا، فإن الالتزام يجعل الانتفاع الخاص مرهونا بالانتفاع العام؛ فما يراه الفرد نافعا منطلِقاً من ذاته، قد لا يراه كذلك منطلِقا من مجتمعه، فيحتاج إلى أن يُسنِد انتفاعه إلى التزامه؛ بل إن **أخلاقية هذا الفرد لا تكمُل، حتى يغلِّب جانب الالتزام على جانب الانتفاع**.

ب. أن مبدأ الانتفاع الأقصى يضرُّ الأخلاقية أكثر مما ينفعها؛ ذاك أن الباعث على هذا المبدإ هو روح الفردانية والنزوع إلى الأنانية، وهما يدخلان في باب المنكر؛ فالأناني يبادر إلى تقديم مصالحه الخاصة على المصلحة العامة؛ وقد صار هذا التقديم عملا مشروعا بموجب ركن أساسي من أركان اقتصاد السوق، وهو «الخوصصة»؛ فمن نتائج هذا الركن أن فعالية الإنتاج تكون على قدر الحرية التي يتمتع بها الفرد في الوفاء بمصالحه الخاصة، بالغا بهذا الوفاء أعلى الدرجات؛ وواضح أنه لا أخلاق مع وجود الأنانية.

ج. أن الغاية من مبدإ الانتفاع في سياق العولمة هو تحصيل أقصى الربح المادي وإنْ تفاحش قدره وتفرَّد صاحبه؛ ومِثْلُ هذا الربح منكر صريح؛ وقد بات طلب هذا الربح عملا مشروعا بموجب ركن آخر من أركان اقتصاد السوق، وهو «التحرير»؛ فلما أضحت الأسواق منفتحة لا تنغلق، ورؤوسُ المال متجولةً لا تقيم، أصبح العالم فضاء واسعا لِتحيُّن شتى فرص الربح بلا قيود ولا حدود، في حين أن الغاية من الأخلاق هي تحصيل الصلاح، والصلاح ربح معنوي لا مادي؛ فلا يُرجَى إذن أن يتأتى هذا الربح المعنوي من جهة مبدإ الانتفاع الأقصى الذي تأخذ به العولمة.

2.2.2. تعميم التسليع؛ لقد انغرس في الأذهان أن العالم ينبغي أن يكون سوقا واحدا تجول وتروج فيها مختلف الرساميل والموارد والمنتوجات والخدمات والمعلومات، بل تعدَّى الأمر ذلك إلى الاعتقاد بأن كل ما في هذا العالم، كائنا ما كان، يمكن تسويقه عاجلا أو آجلا، بمعنى أن كل شيء فيه إنما هو سلعة بالفعل أو بالقوة؛ ونردّ على هذا التسليع الشامل من الوجوه التالية:

أ. أن هذا التسليع يجعل روح الاستهلاك تستشري وتستحوذ على النفوس، حتى يصيرَ الاستهلاك لديها غايةً في ذاته، وهذا منكر ليس بالهيّن؛ ومتى زاد الاستهلاك عن حده، ولو أنه قد يدفع بحركة الإنتاج ويزيد في المردودية، فإنه يتسبب في رسوخ الشعور بدوام الاحتياج؛ فما كان يستغني المستهلك عنه من ذي قبل، يصير الآن حاجة لا بد من تلبيتها؛ وما أن يفرغ منها، حتى تعِنَّ لَهُ حاجة أخرى يحتاج إلى الوفاء بها،

وهكذا من دون انقطاع؛ ومِثلُ هذا الشعور يجعل سلوك المستهلك الانتفاعي لا يتحكم فيه حسابه الخاص بقدر ما يتحكم فيه حساب القِوَى التي تدير السوق وتراقبه؛ وهذا يعني أن أخلاقه ليست نابغة من إرادته، وإنما صادرة عن إرادة هذه القوى المادية.

ب. أن مبدأ الانتفاع الأقصى الذي كان يراد به، في الأصل، ضبط مجال التشريع والاقتصاد على وجه العموم، لا يلبث أن يتحول في سياق هذا التسليع العام إلى مبدإ أنكر منه، وهو: «**مبدأ الانتهاز الأقصى**»، إذ تنتقل السلعة من كونها منفعة إلى كونها **فرصة**؛ وشتان بين «المنفعة» و«الفرصة»: فالأولى، الأصل فيها أن تكون غاية، في حين أن الثانية الأصل فيها أن تكون وسيلة؛ ومعلوم أن الغاية قد تكون مباحة، بينما تكون الوسيلة الموصّلة إليها محظورة؛ يلزم من هذا أن بساط الأخلاق، إذا كان يضيق مع المبدإ الأول درجات (أي مبدأ الانتفاع الأقصى)، فإنه مع المبدإ الثاني (أي مبدأ الانتهاز الأقصى) يأخذ في الانقباض، حتى يتلاشى نهائيا.

ج. أن الإنسان نفسه لا يَسْلَم من الوقوع تحت قانون هذا التسليع، إذ يصبح هو ذاته مَوْردا معيَّنا مَثَله في ذلك مَثَل الموارد الأخرى كالطبيعة أو الطاقة أو التقنية أو المال؛ ومتى أصبح مَوْردا جرت عليه أحكامه، كالتقليل من التكلفة والتكثير من الربح، سواء كان ذلك بتشغيله أو بتعطيله[26]؛ وظاهر أن في هذا منكرا كبيرا، إذ يكون فيه من الإهدار لكرامة الإنسان وقيمِه الروحية ما لا يقل عما كان يلاقيه قديما في سوق النخاسة، فيا تُرى **هل يكون اقتصاد السوق نخاسة جديدة!**

3.2.2. العبودية للسوق؛ تتجه السوق إلى أن تكون أحقّ المؤسسات بتنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية في كل بقاع العالم، بحيث صار الفاعلون الماليون والاقتصاديون والتقنيون الذين يظاهرونهم يتحركون بإرادتها وتحت مراقبتها؛ أما باقي الأفراد والمجتمعات، فلا يسعهم إلا الإذعان والامتثال لما يمليه هؤلاء عليهم من وحي السوق؛ وهذا مردود من وجوه عدة هي:

أ. أن السوق أصبحت تنزل منزلة القوة التي ليست فوقها قوة؛ وما كان هذا وصفه، فهو بمنزلة إله جديد، إلا أن الفرق بين «الإله الحق» و«السوق الحق» هو ــ كما قال أحدهم ــ أن **الإله رحيم والسوق لا ترحم**[27]، بالنظر إلى أن منطق السوق هو

---

(26) Petrella : المصدر السابق، ص. 12.

(27) Petrella، نفس المصدر، ص. 59.

منطق البقاء للأقوى في حرب ضروس، هي حرب التنافس الشامل؛ ومعلوم أنه لا أخلاق بغير وجود الرحمة.

ب. أن الألوهية هي أصلا مصدر الأخلاق الإنسانية؛ فإذا نُسبت إلى غير مستحقها، وهو «الله» جل جلاله، فلا يمكن أن تكون إلا مصدرا لأخلاق فيها هلاك الإنسان، لا صلاحه؛ لذلك، فلا بُدّ أن يكون تأليه السوق وبالا على الإنسان، وما تأليهها إلا الاعتقاد بأنها سلطان لا يُقهر والانصياعُ لقوانين منطقها، حتى إن أحد المتحمسين لها قال: «لا أعلم ما إذا كانت الأسواق تُفكّر تفكيرا سديدا، ولكني **أعلم أنه لا يمكن أن نفكر على خلاف الأسواق**».

ج. أن الحق في الحرية انتقل من نطاق الإنسان إلى نطاق السوق، فلا حرية في عهد العولمة إلا حرية السوق؛ أما الإنسان في هذا العهد، فقد أوشك على أن يُحرَم منها بالكلية بعد أن أصبحت أفعاله الاجتماعية كمواطن وقراراتُه السياسية كمسؤول تحت سلطان المحددات الاقتصادية والمالية العالمية؛ ولا يخفى أن في هذا عبوديةً للأشياء لا تقل شرا عن العبودية للأشخاص؛ ومعلوم أنه لا أخلاق مع فقدان الحرية.

مما تقدم يتحصّل أن الفكر الأحَدي في حلقته الاقتصادية يأخذ بالعمل التعاوني في جانبه الذي يجعل الإنسان أشبه بالبهيمة، إذ يختزل السلوك في طلب الانتفاع المادي وانتهاز فرص الربح وزيادة الاستهلاك للسلع؛ كما أن هذا الفكر يُنزل العمل التعاوني منزلة العمل التعارفي: فبَدَلَ القيم المعنوية التي تحض الإنسان على إتيان المعروف والتعلُّق بما هو أعلى منه ــ وهو الأمة ــ حتى يتخلق بأخلاقها ويزداد ارتقاء، فقد ارتضى هذا الفكر قيما مادية تدعو الإنسان إلى إتيان المنكر والتعلّق بما هو أدنى منه ــ وهو السوق ــ حتى يصير عبدا لها ويزداد ضعة.

وهكذا، تكون الحلقة الاقتصادية من الفكر الأحدي، بسبب تمسكها بالعمل التعاوني وردّ العمل التعارفي إليه، قد أخلت بالمقتضى الثاني لمبدإ الحكمة الذي هو التفكُّر، والذي يوجب ازدواج العمل التعاوني بالعمل التعارفي، مرتقيا بالإنسان في مدارج الكمال السلوكي؛ وعلى هذا، **فلا يستحق الفكر الاقتصادي الأحَدي أن يكون فكرا إنسانيا، فضلا عن أن يَخرُج من وقاحة الاجتثاث إلى حياء المكارِم**.

لننتقل أخيرا إلى الجواب عن السؤال الثالث المتعلّق بمدى استيفاء الحلقة المعلوماتية لمقتضى التفاكر.

3.2. الحلقة المعلوماتية ومقتضى التفاكر

لما كانت الحلقة المعلوماتية من الفكر الأحدي تشتغل بالعلاقات، توسيعا وتوثيقا، فما انفكت تسعى إلى أن تُخرجها بلباس «الحوارية»؛ فهل تقوم هذه الحوارية في وصل القيم الملكوتية بالقيم التعارفية كما يقتضي ذلك ركن التفاكر من مبدإ الحكمة؟

متى تأمَّلنا تصوُّرَ أهل الفكر الأحدي للحوارية، وجدناه قد انطلق من المكانة البارزة التي احتلتها الممارسة الحوارية في العمل الفكري والسياسي لدى الغرب، قديما وحديثا؛ إذ الأصل في العمل الفكري اليوناني القديم هو أنه لا فلسفة بغير حوار خصوصي كما أن الأصل في العمل السياسي «الأوروبي» الحديث أنه لا ديموقراطية بغير حوار عمومي؛ وقد بلغت قوة تعلُّق «الأوروبيين» بالحوارية أن جعلوها شاهدا يدل على حرية الإنسان الحديث، بل جعلوها مشروعا يمكِّن من قيام حداثة فكرية ذات صبغة عَلمانية وحداثة سياسية ذات صبغة «ليبرالية»؛ وعندئذ، لا غرو أن يطول الحوار في شؤونهم، حتى لا حد يقف عنده، وأن يتسع نطاقه، حتى لا شأن يخرج عنه؛ وربما كان المجتمع «الأوروبي» يسعى إلى إنشاء ما يمكن أن نسميه بـ «**مجتمع الحوار**»؛ ومعلوم أن الحوار عبارة عن ممارسة تواصلية حية، فيكون التواصل أعم والحوار أخص.

لكن تصوُّرَ أهل الفكر الأحدي للحوارية لم تتضح معالمه الأساسية إلا عندما أخذت وسائل التواصل تتسع وتتنوع، حتى شهدت في النصف الثاني من القرن العشرين تطورا غير مسبوق في أشكالها وطاقاتها وتقنياتها؛ كما أخذ التواصل مع الجمهور الواسع يجد مزاحمة من التواصل مع الفرد الواحد أو مع الجماعة المحدودة؛ فانفتح الطريق لمزيد التطوير التقني لهذه الوسائل التي درج الإعلاميون العرب على تسميتها بـ«وسائل الاتصال»، والأصح أن يقال: «وسائل التواصل»؛ وتولَّى مالكو هذه الوسائل مهمة تنظيم الحوارات وتوجيهها بحسب أهدافهم ونقلها إلى كل مكان في العالم، وجعلوا من تنمية وسائط التواصل وتوسيع حريتها شروطا أساسية لتقدم المجتمعات وإعادة تنظيمها، تحقيقا لأهداف الحداثة، فصاروا يبشرون بقيام «مجتمع التواصل العالمي» الذي يجعل البشرية رابطة واحدة، كما يبشرون بمجيء «الإنسان التواصلي» الذي يملأ الكون مساواة[28].

---

(28) يُعرف في الاصطلاح باسم « Homo communicans ».

وقد كان لأحد الاختراعات التقنية في ميدان التواصل، وهو **الاختراع الرقمي**، أثره البالغ في تغيير النظرة إلى التواصل وتحويل التعامل مع وسائله، معلنا اكتمال التصور الحواري لدى أهل الفكر الأحدي؛ فقد أضحى بالإمكان المعالجة الرقمية لأنظمة المعلومات المختلفة، نصوصا وأصواتا وصورا، وكذا اختزال أحجامها وأقدارها بصورة مذهلة، وإدماج وسائل الإعلام بعضها في بعض بكيفية واسعة، وجمعُ الشبكات بعضها إلى بعض بما ولَّد منها شبكة الشبكات، أي «الإنترنيت»، فضلا عن التقدم البعيد في مجال صنع الأجهزة الإلكترونية التي ترفع بدرجة قصوى قدرات الحواسيب في التخزين والتحسيب؛ كل ذلك أدى إلى تدفُّق سيول هائلة من المعلومات في الشبكات، سرعان ما رأى فيه أرباب الفكر الأحدي فتحا جديدا يمهد لقيام «**مجتمع المعلومات العالمي**»، مجتمع يأتي للبشرية بالحضارة المثلى كما يمهد لظهور «الإنسان الرقمي» الذي يملأ الكون أمنًا.

والآن نورد على هذا التصور للتواصل المعلومي الذي تشبَّع به الفكر المعلوماتي الأحَدي الاعتراضات التالية، وهي: «اختزال الإنسان» و«تعميم التسريع» و«انقلاب التواصل إلى ضده»، فلنمض إلى الكلام فيها واحدا واحدا.

2.3.1. اختزال الإنسان؛ لئن كان الفكر الإعلامي الأحَدي يختزل العقل في جانب الحساب الآلي، وكان الفكر الاقتصادي الأحدي يختزل السلوك في المنفعة المادية، فإن الفكر المعلوماتي يختزل «الإنسان» في «نسق من المعلومات في عالم افتراضي»؛ فلما كان لا شيء ــ بحسبه ــ يوجد إلا على شكل معلومات، أضحى الموجود الإنساني هو نفسه عبارة عن معلومات، بل أضحى هو **الكائن المعلومي الأمثل**[29]، إذ تنفذ فيه المعلومات من كل جانب، إنتاجا واستهلاكا ونقلا وتوزيعا! وهذا الاختزال لا يصح من الوجوه الآتية:

أ. يتوسل هذا التصور المعلوماتي في الحكم على عقل الإنسان بأدنى رتبة في النظر المُلْكي، وهو: «الحساب»، إذ يجعل العمل الحسابي للعقل لا يختص بالإنسان، وإنما يمكن نقله إلى الأدوات الآلية والأسْناد الصناعية؛ بل يرى بعضهم أن الأجدر بهذا العمل العقلي أن يوجد خارج الإنسان بدلا من أن يوجد داخله، نظرا لأنه أحوج إلى شبكة واسعة منها إلى ذات محدودة كذات الإنسان[30]؛ وقد سبق أن

---

(29) يُعرف في الاصطلاح باسم « Homo informaticus ».

(30) انظر: Pierre LEVY : **Les technologies de l'intelligence**, p. 156.

وضحنا كيف أن هذا الافتراض يُكذِّبه واقع العقل، إذ تبيَّن أن العقل محلُّ أفعال ذهنية كثيرة لا يشكِّل منها الاستدلال المحسوب إلا فعلا واحدا؛ وقد لا يرفع هذا الاستدلال الإنسانَ بقدر ما يخفِضه متى اعتبرناه يُشكِّل الجانب الآلي من العقل، وهو دون الجانب الحيوي منه درجات، ناهيك عن الجانب المعنوي الذي يرتقي بالعقل درجات لا تُطوى!

ب. يجعل هذا التصور المعلوماتي «المعلومة» التي هي أمر تعاوني في رتبة «المعرفة» التي هي أمر تعارفي[31]؛ فالمعلومة، وإن كانت خبَرا مثل المعرفة، فإنها تختلف عنها من جهتين: **إحداهما** أن الخبر المعلومي لا يُنبِّهنا على ما يوافق أو يخالف القيم العليا التي نسعى إلى تحقيقها، بل لا يبالي بمدى قدرته أو عدم قدرته على تزكية نفوسنا، لأن السبب فيه ليس الاستجابة لمقاصد إنسانية محددة بقدر ما هو **تداعي الاختراعات التقنية** بين يدي الإنسان؛ أما الخبر المعرفي، فهمُّه الأول هو أن **يزودنا بهذه القيم**، ويستجيب لهذه المقاصد لإصلاح سلوكنا، بحيث تكون المعرفة نفسُها قيمة عليا، ويكون طلبُها فضيلة؛ **والجهة الثانية** أن الباعث على تحصيل المعلومة هو **إرادة القوة**، بينما الباعث على تحصيل المعرفة هو **إرادة الاستقامة**؛ وشتان بين تينك الإرادتين: فالأولى تطلب السيادة المتزايدة على أطراف العالم؛ والثانية تطلب السيادة المتواصلة على أهواء الذات؛ ولا تتحقق إنسانية الإنسان إلا بالقدر الذي يجعل إرادة القوة عنده تابعة لإرادة الاستقامة؛ وعلى هذا، فإن **الإنسان كائن معرفي قبل أن يكون كائنا معلوميا**.

ج. يجعل هذا التصور المعلوماتي «المعلومة» التي هي أمر مُلْكي في رتبة «الروح» التي هي أمر ملكوتي؛ لقد التبس على أهل الفكر الأحدي الوضع الكياني (أي الأنطولوجي) للمعلومة، فوصفوها بالفكرة؛ ولما كان من الأفكار ما هو من نتاج الروح، فقد نسبوا المعلومات إلى الروح، وشرَعوا يتحدثون عن عالم المعلومات على أنه «عالم لا مادي» في مقابل عالم الوقائع الذي هو العالم المادي، فظنوا أنهم بوصفهم الإنسان بأنه كائن معلومي، قد وصفوه بأرقى ما يمكن أن يوصف به، وهو أنه «كائن روحي»؛ وهذا في غاية الخلط والفساد، لأن لفظ «الروحي» يدل، في أصل وضعه، على صفة الشيء اللطيف الذي ورَد على الإنسان من **خارج** العالم المحسوس، في حين أن «الروحي» عند أهل المعلوميات هو صفة الشيء اللطيف الذي

---

(31) وقد نسميها «معروفة» قياسا على «معلومة».

صدر من **داخل** العالم المحسوس؛ وشتان بين ذينك اللطيفين: فالأول يعجز العقل عن إدراك كنهه، وبالأحرى إدراك كنه العالم الذي ورد منه، في حين أن الثاني لا يدرِك العقلُ كنهه فحسب، بل إنه يتوسل به في إدراك غيره من الأشياء، مما يدل على أن العقل يبلغ الغاية في إدراك هذا اللطيف المعلومي؛ وعلى هذا، **فلا روحية في المعلومات**، بل هي عين الماديات ــ أو رأسها ــ ولو تزيَّت بزي اللطائف الروحية.

2.3.2. **تعميم التسريع**؛ يتوسل هذا التصور المعلوماتي في الحكم على سلوك الإنسان بأدنى رتبة في العمل التعاوني، وهي: «السرعة»؛ لا شك أن السرعة غدت منذ نهاية القرن الماضي الهاجس الأول للمعلوميات، ذلك أن في سرعة الوصول إلى المعلومات حصولَ السرعة في معالجة الأعمال والسرعةِ في اتخاذ القرارات والسرعةِ في تحول المقاولات والسرعةِ في تغير نمط الحياة والسرعةِ في تحقيق التقدم؛ وقد أدت سرعة المعلومات إلى طي الزمان والمكان طيا؛ وفي هذا المضمار، تدَّعي المعلوميات بأنها تفكر كما نفكر، **لكن بأسرع مما نفكر**[32]، بحيث تكفينا عناء التفكير الطويل؛ ومتى سلَّمنا بما يسلّم به أهلها، وهو: «أنه ليس في قِوى الإنسان أسرع من الفكر»، ظهر بأن المعلوميات تهدف إلى أن تكون أسرع من الفكر؛ وهنا يجب التنبيه إلى أن كون الفكر هو أسرع قوى الإنسان لا يدل على أنه يطلب السرعة لذاتها كما تطلبها المعلوميات، بل قد يطلب ضدها في أغلب الأحيان؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ. ليس في وسع المرء أن يتواصل مع سواه من دون أن يكابد زمنا مخصوصا قد يطول أو يقصر؛ فهو يحتاج إلى قدر من الزمن لكي يفكر في رأي غيره، وقد يطول تفكيره هذا؛ ويحتاج إلى مثله لكي يكلمه، وقد يطول كلامه هذا؛ ويحتاج إلى مِثْله كذلك لكي يُفهمه مرادَه، وقد يطول إفهامه هذا؛ ثم إنه قد تتقلب عليه ظروف وصروف، فتتغير حاجته إلى هذا الوقت، فيطيل فكره حيث كان لا يطيله، ويتعجل حيث كان يمعن النظر؛ فعلاقة الإنسان بالزمان لا استعجال فيها ولا تجانس ولا اتصال، لأن الزمان لا ينال من قوة الجسم فحسب، بل إنه ينفد إلى أعماق الروح، وهذه الأعماق لا تفتأ تتبدل بتبدل التجارب وتتلون بتلون المقاصد؛ أما زمن

(32) سبق أن أشرنا إلى أن الفكر لا ينحصر في الحساب، بل نرى أن استعمال لفظ «الفكر» في حق الآلة كالحاسوب هو من باب التوسع والتجوز.

المعلومات فهو زمن صناعي مستعجل متجانس متصل، لا يتحمله الإنسان إلا بعد ترويض وتصنيع لحسه الزماني.

ب. إن طي الزمان الذي تُحدثه الشبكات العالمية للمعلومات يستوجب سرعةً في الاستجابة لا تترك مُتَّسعا من الوقت لقيام حوار يشارك فيه الأطراف المعنيون، حتى ينتهوا إلى رأي يرتضونه، كلُّهم أو جلُّهم؛ وفي هذه الحال، لا يبقى إلا أن يصادر «التقنوقراطيون» سلطة هؤلاء، ويبادرون إلى اتخاذ القرار مكانهم في هذا الوقت القصير، بحجة كفاءتهم العلمية ومهاراتهم التقنية؛ وهذا يعني أن سرعة الشبكة لا تتفق مع مقتضى المحاورة، علما بأن المحاورة مذاكرة والمذاكرة **مفاكرة**؛ وحينئذ، لا نستغرب أن يفضي طغيان المعلومات إلى النفور من العمل السياسي عند أولئك الذين أَلِفوا بناء هذا العمل على حوار الأفكار.

ج. لا يتجلى العقل عند الإنسان في شيء قدر تجليه في فضائله، ذهنية كانت أو عملية؛ ونذكر من الفضائل الذهنية، على سبيل المثال، ما يلي: «سعة الصدر» و«الانفتاح على أفكار الآخرين» و«الصبر على الرأي المخالف» و«حسن التقدير للأمور» و«الرصانة في الحكم» و«الشجاعة في الفكر» و«الحرص على إتمام العمل» و«الثبات على الحق» و«التواضع»، فضلا عن «الحكمة» و«الحلم» و«رجاحة العقل» و«بعد النظر» و«النزاهة» و«الالتزام»؛ والملاحظ أن هذه الفضائل لا يمكن اكتسابها على عجل، بل لا بد لمن أراد التحلي بها أن يقضي وقتا غير قصير في التمرن والتعود عليها؛ أما الفضائل التي يمكن أن يكتسبها الإنسان بسرعة، فلا حظ لها في الوجود الدائم ولا في التأثير البعيد، وهذا ما نلاحظه في الفضائل التي تورِّثها **ثقافة التغيير** الناتجة عن المعلوميات، لا سيما في جيل الشباب، كـ«التسامح بلا قيد» و«الشفافية بلا حد» و«الانخراط بعفوية أو باندفاع في مختلف أشكال المنظمات»[33].

2.3.3. انقلاب الاتصال إلى ضده، أي الانقطاع؛ يرى أهل المعلوميات أن الاتصال بين بني البشر بلغ ذروته بفضل الثورة التي أحدثوها، وأننا قاب قوسين من **إنشاء مجتمع واحد للبشرية قاطبة**؛ وحجتهم في ذلك أنه أصبح بمقدورنا أن نصطنع لأنفسنا فضاء «كمونيا» ــ أو افتراضيا ــ نُنجز فيه من أشكال **التفاعل والتعاقل والتواصل** ما لا نقدر على إنجازه في فضائنا المتحقق؛ وهذا من شأنه، حسب رأيهم، أن يُقوِّي

---

(33) انظر : Jean-Marc SALMON : **Un monde à grande vitesse,** p. 96-97.

العلاقات بين المجتمعات فلا يشوبها فساد، ويُقوِّي الصلات بين الأفراد، فلا يشوبها نفاق، فضلا عن كونه يجعلنا ننتقل من النظر الفردي إلى النظر الجماعي ومن العمل الفردي إلى العمل الجماعي[34]؛ لكن هذا التفاؤل في قدرة الثورة المعلوماتية على **تحقيق التكامل بين أفعال البشر وقِيَمهم، صلاحا وصدقا**، جاوز حده من أوجه مختلفة، وهي الآتية:

أ. أن **التفاعل المعلوماتي ليس تفاعلا حقيقيا**؛ وتوضيح ذلك من وجهين: **أحدهما** أن ما يتبادله «الشبَكيُّون» فيما بينهم ليس أفعالا بقدر ما هو **ردود أفعال**؛ وشتان بين الفعل وردّ الفعل: فالأصل في الفعل أن يصدر عن إرادة الإنسان، وينطوي على المبادرة ويحتمل الانتظار؛ بينما الأصل في رد الفعل أن يصدر عن الآلة؛ وإذا صدر عن الإنسان، فإنه يصدر عن الجانب الآلي منه، كما أنه يقتضي المحاسبة ولا يحتمل الانتظار؛ والتفاعل الحقيقي لا يأتي من جهة ردود الأفعال، وإنما من جهة الأفعال؛ **والوجه الثاني** أن العلاقة الكُمونية (أو الافتراضية) التي تقوم بين الشبكيين ليست أبدا من جنس العلاقة الاجتماعية، فهذه تقتضي أن يتصرف كل واحد من طرفيها بما يقوّي اعتباره للآخر، وأن يتعاون معه في تحقيق الصالح العام، في حين أن العلاقة المعلوماتية تجعل الواحد من الطرفين يتصرف في الآخر بما يقوّي اعتباره لذاته، ويفتح له فرص قضاء مصالحه الخاصة، إذ يستحضره في عالمه الكموني (أو الافتراضي) متى شاء، ويحصِّل منه المعلومات التي شاء، ويُزوّده منها بما شاء؛ والتفاعل الحقيقي لا يأتي من اعتبار الذات والسعي إلى المصالح الخاصة، وإنما من «اعتبار الآخر» و«السعي إلى الصالح العام».

ب. أن **التعاقل المعلوماتي ليس تعاقلا حقيقيا**؛ ذلك أن التواصل المعلومي يعامل العقل معاملته لبرنامج من البرامج الشبكية؛ وإذا كان الأمر كذلك، جاز أن يَشُقَّ على الشبكيين التفريق في تعامل بعضهم مع بعض بين «عاقلية» الإنسان و«برنامجية» الحاسوب، فلا يتحقق الشبكي على وجه اليقين من كون مخاطَبه إنسانا مِثلَه وليس حاسوبا مثل الذي بين يديه؛ ثم إن العقل الذي يُثمره هذا التواصل الآلي ليس محلُّه الفرد الحي، وإنما هو **عقل جماعي متوزِّع** متجول لا محل له إلا الشبكة الإلكترونية، حتى إن بعضهم يجيب عن السؤال الذي وضعه وقد سلبتْ الشبكةُ عقلَه، وهو: «من

(34) بذلك ننتقل من حال التفكير الفردي ــ وخير مثال عليه «الكوجيتو الديكارتي» (أي «أُفكِّر») ــ إلى حال التفكير الجماعي ــ وقد عبر عنه بعضهم بـ«الكوجيتاموس» (أي «نُفَكر»).

يَعقل؟» بقوله: «ليس هناك ذات ولا جوهر عاقل، لا مادي ولا روحي، وإنما **يُعقَل** (بضم الياء وفتح القاف) **في الشبكة**[35]؛ ألا يعني هذا القول أن الشبكة هي التي **تَعقل**، وليس الإنسان! فإذا كنتُ لا أعقل ولا أنت تعقل، وكان ثالثنا شبكة، فإذن هي التي تعقل مادام هناك عقل.

ج. أن **التواصل المعلوماتي ليس تواصلا حقيقيا**؛ ذلك أن التواصل يقتضي أمرين لا وجود لهما في طرق المعلومات، أحدهما **اللقاء بالفعل** (أو قل اللقاء المباشر)، إذ يُستبدَل مكانه **اللقاء بالقوة** (أو اللقاء الكموني)، حيث إن كل الفعاليات التي تقتضي لقاء حيا تتخذ في الشبكة صورة معلومات بالقوة تكون في متناول الجميع؛ ثم إن اللقاء بالفعل يكون تجربة اصطفائية خاصة، إذ نلتقي مع البعض ولا نلتقي مع البعض الآخر، بينما في اللقاء بالقوة يلتقي كل واحد منا مع الجميع من غير اصطفاء، نظرا لأن الشفافية تعمُّ كل شيء في العالم الكُموني (أو الافتراضي)؛ والأمر الثاني **التقدير المعنوي**، إذ يُستبدَل مكانه التقدير الحسابي، حيث إن المعاني القيمية التي يقتضيها مقام اللقاء الفعلي، والتي تجعل الإنسانية الأصلية للملتقَى به لا تغيب عن ذهننا تكون مفقودة في المعلومات الكُمونية التي نحصِّلها عنه، والتي قد تجعلنا ننسى هذه الإنسانية لشدة تفاعلنا مع الآلة التي بين أيدينا؛ ولا أدل على أن اللقاء الكموني ليس لقاء حقيقيا من كون الحاسوبي ــ أو الشبَكي ــ يحيا تناقضا غريبا، إذ هو قريب بالقوة من أبعد الناس عنه مكانا، وبعيد بالفعل عن أقرب الناس إليه مكانا، بدءا من جلساء الحواسيب بجانبه.

مما تقدم يتحصّل أن الفكر الأحَدي في حلقته المعلوماتية يأخذ بأدنى مراتب النظر الملكي في تقويم العقل الإنساني ــ أي الحساب ــ متناسيا أفعاله الذهنية التي لا يُقلِّدها الحاسوب، ويأخذ بأدنى مراتب العمل التعاوني في تقويم السلوك الإنساني ــ أي السرعة ــ متناسيا المقتضى الزماني لممارسة الحوار ولاكتساب فضائله؛ كما أنه يُنْزل أدنى مراتب النظر الملكي منزلة أعلى مراتب النظر الملكوتي، مستنبطا أفضل قيمه الاعتقادية من حساب المعلومات، ويُنزل أدنى مراتب العمل التعاوني منزلة أعلى مراتب العمل التعارفي، مستنبطا أفضل قيمه الأخلاقية من سرعة المعلومات.

وهكذا، فلمّا لم يستمدّ الفكر المعلوماتي الأحَدي قيمه الاعتقادية من مجالها

(35) انظر: Pierre LEVY : **Les technologies de l'intelligence**, p. 156.

الأصلي، أي المجال الملكوتي، وإنما من المجال المضاد له، أي المجال المُلكي، فكانت قيما مُلكية دنيا؛ ولا استمدَّ قيمَه الأخلاقية من مجالها الأصلي، أي المجال التعارفي، وإنما من المجال المضاد له، أي المجال التعاوني، فكانت قيما تعاونية دنيا، لَزِم أن تنقلب مظاهر الاتصال المعلومي بين الأشخاص والأمم إلى أضدادها، فلا يكون التفاعل بينهم حقيقيا، وإنما وهميا؛ ولا التعاقل بينهم هو أيضا حقيقيا، وإنما وهميا؛ ولا التواصل بينهم هو الآخر حقيقيا، وإنما وهميا؛ وما كان بوصف الوهم، لا يمكن ألبتة أن ينشأ منه تكامل يجعل قيمه الاعتقادية صادقة تُعزِّز العلاقات بين الأشخاص، ويجعل قيمَه الأخلاقية صالحة تُعزِّز العلاقات بين الأمم.

وهكذا، تكون الحلقة المعلوماتية من الفكر الأحدي، بسبب تمسُّكها بأدنى مراتب النظر الملكي والعمل التعاوني وإنزالها منزلة المراتب العليا من النظر الملكوتي والعمل التعارفي، قد أخلَّت بالمقتضى الثالث لمبدإ الحكمة الذي هو **التفاكر**، والذي يوجب ازدواج القيم الملكوتية بالقيم التعارفية، مرتقيا بالإنسان في مدارج الكمال العقلي والسلوكي معا؛ وعلى هذا، **فلا يستحق هذا الفكر المعلوماتي الأحَدي أن يكون فكرا إنسانيا، فضلا عن أن يَخرج من وقاحة الاجتثاث إلى حياء الاتصال.**

وحاصل الكلام في هذا الفصل أن الفكر الأحدي الذي هو فكر العولمة فكر واحدي لا يقبل أن يوجد معه فكر آخر، وفكر تقليدي لا يحتمل الإبداع من غير صانعيه، وفكر تمجيدي لا يمارس النقد على ادعاءاته، وفكر هرمي لا يجيز الاستواء بين عناصره، وفكر مصلحي لا يخدم إلا أغراض القوى المسيطرة، وفكر تصنيعي لا يقوم إلا على وضع الأفكار وتسخير أهل الفكر.

وقد تمَّ تبلْوُر هذا الفكر في حلقات ثلاث تشكل سلسلة واحدة: «الحلقة الإعلامية»، وهي تقدِّم الجانب السياسي على الجانب الاجتماعي كما تعمل على جلب المشروعية للقوى السياسية الحاكمة؛ و«الحلقة الاقتصادية»، وهي تقدِّم الجانب الاقتصادي على الجانب السياسي كما تعمل على جلب المشروعية للقوى الاقتصادية المهيمنة؛ وأخيرا «الحلقة المعلوماتية»، وهي تقدِّم الجانب المعلومي على الجانب الاقتصادي كما تعمل على جلب المشروعية للقوى المعلوماتية المتنفِّذة.

ولما ظهر من خلال تحليل هذه الحلقات أن الفكر الأحَدي هو، في نهاية المطاف، **فكر بلا أمة**، وبلا أخلاق، وبلا إنسان، وأن وقاحته هي، بالتّبَع، **وقاحة**

اجتثاث، لزمنا التعرّض له بالنقد الأخلاقي، واحتجنا أن نتوسل في هذا النقد بمبدإ إسلامي قادر على دفع هذه الوقاحة وإعادة الاعتبار إلى الإنسان، وهو «**مبدأ الحكمة**»؛ ويتضمّن هذا المبدأ الأخلاقي مقتضيات ثلاثة: **التفكير**، وهو الفكر الذي يؤسس النظر المُلكي على النظر الملكوتي؛ **وأيضا التفكُّر**، وهو الفكر الذي يؤسس العمل التعاوني على العمل التعارفي؛ **والتفاكر**، وهو الفكر الذي يصل بين النظر الملكوتي والعمل التعارفي وصلا يفيد التعامل بين الأشخاص والأمم.

فوضحنا كيف أن الحلقة الإعلامية من الفكر الأحدي لا توفي بمقتضى التفكير، حيث إنها تقع في آفات يرجع سببها إلى كون هذه الحلقة تأخذ بالنظر المُلكي دون النظر الملكوتي، مُخِلَّةً بشرط كمال العقل الإنساني، وهي: «آفة اختزال العقل في الحساب» و«آفة تكرار الأفكار غير المبرهن عليها» و«آفة الاستسلام لمسار العولمة»؛ كما بيّنا كيف أن الحلقة الاقتصادية من هذا الفكر لا توفي بمقتضى التفكر، إذ تَدْخل عليها هي أيضا آفات آتية من أخذها بالعمل التعاوني دون العمل التعارفي، مُخلَّة بشرط كمال السلوك الإنساني، وهي: «آفة اختزال السلوك في الانتفاع المادي» و«آفة تعميم مبدأ التسليع» و«آفة العبودية للسوق»؛ وأخيرا أوضحنا كيف أن الحلقة المعلوماتية من هذا الفكر لا توفي بمقتضى التفاكر، إذ تعرِض لها هي الأخرى آفات ناتجة من كونها لا تأخذ إلا بالنظر المُلكي والعمل التعاوني، مُخلَّة بشرط كمال العقل وكمال السلوك معا، وهي: «آفة اختزال الإنسان في المعلومة» و«آفة تعميم مبدأ التسريع» و«آفة انقلاب الاتصال إلى الانقطاع»؛ يترتب على هذا أن وقاحة الاجتثاث تبقى قائمة بالفكر الأَحَدي على مستوياته الثلاثة: «المستوى الإعلامي» و«المستوى الاقتصادي» و«المستوى المعلوماتي» ما بقيت هذه الآفات المختلفة عالقة بها.

الباب الثالث

تفعيل الإيمان وتأصيل الأخلاق

لقد تقرر أن للأمة المسلمة جوابَها الخاص على أسئلة هذا الزمان؛ وقد اتضح أن الجانب التأسيسي من هذا الجواب يتكوّن من ركنين هما: «خصوصية إيمانية» تتمثل في تأسيس الإيمان على النظر الملكوتي، وهو عبارة عن شهود القيم في مختلف الآيات؛ و«خصوصية أخلاقية» تتمثل في تأسيس الأخلاق على العمل التعارفي، وهو عبارة عن التعاون على المعروف مع مختلف الأشخاص والأمم؛ كما اتضح أن الجانب التقويمي من الجواب الإسلامي يتضمن هو أيضا نوعين من النقد لواقع الكونية هما: «نقد إيماني لهذا الواقع»، ويتمثل في بيان كيف أن هذا الواقع يكرّس طريق «النظر المُلْكي» إلى الآيات، مُعرِضاً عن القِيم الإيمانية من أجل ترسيخ ثقافته المنفصلة؛ و«نقد أخلاقي لهذا الواقع»، ويتمثل في بيان كيف أن هذا الواقع يكرّس طريق «العمل التعاوني» عند الأفراد والمجتمعات، مُعرضاً عن القِيم الأخلاقية من أجل تبرير وقاحته المذمومة.

وقصدنا في هذا الباب الثالث والأخير أن نفصّل ما أجملناه في المدخل العام بصدد الجانب التأسيسي من الجواب الإسلامي والذي يشمل الخصوصيتين: «الإيمانية» و«الأخلاقية».

وقد أفردنا الفصل السابع لمزيد التفصيل للخصوصية الإيمانية الإسلامية؛ فقد تقدَّم في المدخل العام أن الإيمان يورّثه النظر الملكوتي الذي هو عبارة عن تدبُّر في الآيات؛ والحال أن الإيمان الحاصل بطريق هذا النظر لا يكفي، بل قد ينقلب إلى مجرد اعتقاد مَثَله في ذلك مَثل أي اعتقاد غير ملكوتي؛ وحتى يتوقى ذو النظر الملكوتي هذا الانقلاب، لا بد من أن يشتغل **بتفعيل إيمانه بقوة**؛ ولا سبيل إلى تفعيل هذا الإيمان إلا بأن **يأتي أفعاله على وفق القيم العملية لِدينه**.

وقد بينا في هذا الفصل كيف أن تعاطي هذا التفعيل يحمل صاحبه على أن **يبذل**

جهدا متميزا؛ وأدنى مراتب الجهد هو الجهد الذي تُعرف الغاية منه، ويُحصَّل القصد إليها، فضلا عن المكابدة في دفع المانع أو الموانع التي تعترض بلوغ هذه الغاية؛ وقد خصصناه باسم «**الجهد الاعتيادي**»؛ غير أن الجهد الذي يفيد في تفعيل الإيمان يَنزل، بفضل بنيته القيمية، رتبة أرقى، وقد أطلقنا عليه اسم «**الجهد الارتقائي**»؛ ويتخذ هذا الجهد الثاني صورتين أساسيتين: إحداهما **صورة جزئية** لا يُبذَل فيها هذا الجهد إلا في بعض الأفعال، بحيث تُحقّق تفعيلا جزئيا للإيمان؛ والثانية **صورة كلية** يُبذَل فيها هذا الجهد في كل الأفعال، بحيث تحقق تفعيلا كليا للإيمان، وهي الصورة التي يتخذها الجهد الارتقائي عند المسلم.

وإذا كان المسلم، بفضل جهده الارتقائي الخاص، يصل إلى تفعيل إيمانه بصورة كلية، فإن هذا التفعيل الكلي يجعل كيانه يتمتع بخاصية جوهرية هي **خاصية الاتصال**؛ ذلك أنه ليس في أفعال المسلم ما لا حكم له في دينه، إما منصوصا عليه بذاته، وإما قابلا للاستنباط مما هو منصوص عليه، أي **لا ثغرة حُكمية في أفعاله**؛ ثم إنه ليس في أفعاله ما لا امتداد له خارج هذا العالم المتحقق، بموجب أسبابه ومسبَّباته، أي **لا حَبْسة وجودية لأفعاله في هذا العالم**[1]؛ ولما كانت ذات المسلم تُحقّق **كينونتها** بواسطة هذه الأفعال الموصولة حكما ووجودا، **كانت هذه الكينونة متصلة اتصال هذه الأفعال**؛ فلا ينحصر وجود ذاته في عالم الواقع، بل يتعداه إلى التواجد بعوالم أخرى؛ فإن لم توجد فيها بكليتها، جسما وروحا، فإنها توجد فيها بجزئها الروحي؛ أو قل، بإيجاز، إن **تفعيل الإيمان الكلي يورّث ذات المسلم اتصالا كليا في كينونته**.

وقد أفردنا الفصل الثامن لمزيد التفصيل للخصوصية الأخلاقية الإسلامية؛ فقد تقدم في المدخل العام أن التخلق يورّثه التعارُف بين الناس، أشخاصا أو أمما، ذلك لأنه تعاون على المعروف؛ والحال أن التخلّق الحاصل بطريق هذا التعاون، هو الآخر، ليس في مأمن من الآفات، فيحتاج طالبه إلى العمل على **تأصيله**، وذلك بأن **يؤسِّسه على دينه**؛ ولا يسعه في ذلك إلا أن يبذل جهدا أكبر من الجهد المبذول في تفعيل الإيمان، وهو ما أطلقنا عليه اسم «**الجهد الاكتمالي**»؛ وخاصيته الأساسية أنه **فعل إحساني صريح**؛ ولما كان الجهد الاكتمالي بهذا الوصف، فقد جعل المتعارِفين: أشخاصا أو أمما، يرتقون بتعاملهم مع سواهم إلى رتبة تعاملهم مع أديانهم، إذ يضفون

---

(1) المقصود بـ«الحَبسة» هو جَعْلُ الفعل يبقى محبوسا أو مسجونا في عالم الواقع، لا ينطلق من قيوده ولا من حدوده المادية.

عليه القدسية التي تتمتع بها قيمهم الدينية؛ ويتخذ هذا الجهد الثالث هو أيضا صورتين أساسيتين: إحداهما **صورة عامة** تُستمدُّ فيها هذه القدسية من قدسية **الصفات الإلهية**؛ والثانية **صورة خاصة** تُستمدُّ فيها هذه القدسية من قدسية **ذات الله نفسها**، وهي الصورة التي يتخذها الجهد الاكتمالي عند الأمة المسلمة.

ولا يفيد هذا التأصيل للتخلُّق في بناء كونية تعاملية يتزايد فيها توقير الأشخاص والأمم بعضهم لبعض، بل أيضا يفيد في تزويدهم **بالاتصال في ديمومتهم**، هذا الاتصال الذي يكتسبونه من تعلُّقهم بصفة «القدوس» من الصفات الإلهية، والذي يجعل وجودهم يمتد خارج أبعاد الزمان، فيحيون زمانهم بأسبابٍ لا يأتي عليها فعل الزمان، منزلين قِيَم البقاء القُدسي على واقع الفناء الزمني.

أما الأمة المسلمة، فإنها، بموجب كونها الأمة الخاتمة، **تجمع بين أرسخ تأصيل للتخلّق وبين أوسع اتصال للديمومة**، ذلك أنه ليس في الأديان المنزلة ما لا قداسة له عندها، أي **لا ثغرة قُدسية في تعاملها**؛ ثم إنه ليس في الأديان المُنزَلة ما لم يُخْبِر بظهور الدين الخاتم، أو ما لم يَذكر نبيّ هذه الأمة بأحد أسمائه أو بما يقوم مقامه، ولا في أنبيائها من لم ينسب نفسه إلى المسلمين، فضلا عن أن الأمة المسلمة تقتبس قدسيتها من تعلّقها بالذات الإلهية نفسها، أي **لا حَبسة ظهورية لها في هذا الزمان**[2]؛ ولما كانت هذه الأمة تحقّق **ديمومتها** بفضل هذه القدسية المثلى وهذه الأديان الموصول بعضها ببعض، كانت هذه الديمومة متصلة اتصالا لا تتمتع به ديمومة غيرها من الأمم، إذ لا ينحصر ظهور الأمة المسلمة في هذا الزمان الذي شهد نزول الدين الخاتم، بل ظلت تُبشّر به الأديان المختلفة التي تقلّبت فيها روح دينها في الأزمنة السابقة؛ بل إن هذا الظهور الزمني الواسع يزدوج بتظاهر قدسي لا تعرف اتساعَه أمة أخرى، حيت إن القُدس يُفسح لها أكنافه الثلاثة[3]: «الأزلية» و«السرمدية» و«الأبدية» بما لا يُفسحها لغيرها من الأمم.

ومتى سلَّمنا بهذا الاتصال المزدوج للذات المسلمة: «اتصال الكينونة» و«اتصال الديمومة»، لزم أن الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان **يضع أسس كونية ليس**

---

(2) «الظهور» بالنسبة لما هو داخل في الزمان الحسي هو ــ كما سيتضح في موضعه ــ كـ«الوجود» بالنسبة لما هو داخل العالم المادي.

(3) «التظاهر» بالنسبة لما هو خارج الزمان الحسي هو ــ كما سيتضح في موضعه ــ كـ«التواجد» بالنسبة لما هو خارج العالم المادي.

كمثلها كونية تنوعا ولا توسُّعا، لأنها لا تكتفي بأن تُدخل فيها كل أمم هذا العالم كما يفعل الواقع الكوني، متوسّلا بالعنف، وإنما **تُدخل فيها أمم كل العوالم، المادي منها والمعنوي، وأمم كلّ الآفاق، الزمني منها والقدسي**، على أساس أن وجود الأمة ليس محصورا داخل هذا العالم، بل يمتد إلى خارجه، ولا محدودا بهذا الزمان، بل يتّسع لما هو خارج عنه؛ ومن ثَمَّ، **تكون الأمة المسلمة موصولة بغيرها من الأمم في أيّ عالم كانت وبأيّ أُفق كانت**.

وليس في القول بهذه **الكونية المتنوعة المتصلة** ما يدعو إلى العجب، لأن الواقع الكوني ــ وهو كونية منمَّطة منفصلة ــ ما أن يقع في مخاطر ومهالك يتسبّب فيها عنفُه حتى يتطلع صانعوه إلى دفع هذه المخاطر والمهالك بتوسيع دائرة الكونية؛ والشاهد على ذلك أنهم باتوا يتكلمون عن عقود ومواثيق ومصالحات يُبرمونها مع الأشياء، طبيعةً وبيئةً وأرضا، كما يتكلمون عن حقوق ومصالح يراعونها للأحياء من غير الإنسان، دوابَّ أو حيتانا أو طيورا؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا يبعد أن يزيدوا هذه الدائرة توسُّعا على قدر ما يتبيَّنونه من أسباب أخرى لهذه المخاطر والمهالك أبعد من هذه التي جعلتهم ينسبون إلى كائنات حقوقا وعقودا لم يكونوا ينسبونها إليها؛ ولو قُدّر لهم أن يتبينوا أن هذه الكائنات هي نفسها آثار بعيدة لأسباب خفية قائمة في عوالم وآفاق أخرى غير ما تشاهده عيونهم وتلحقه وسائلهم، لاضطروا إلى أن يزيدوا في توسيع دائرة الكونية بما يجعلها تتشبَّه تدريجيا بالكونية المتصلة التي جاء بها الدين الإلهي.

الفصل السابع

تفعيل الإيمان وجهد الارتقاء

لقد تقدَّم أن الخصوصية الإيمانية للجواب الإسلامي تأخذ بالحقائق التالية:

- أن «الآية» غير «الظاهرة»
- أن اختلاف الآيات أمرٌ حَقٌّ
- أن هذه الآيات تحمل قيما مختلفة
- أن النظر في هذه القِيَم المختلفة ـ وهو النظر الملكوتي ـ يُوَصّل إلى الإيمان، في مقابل النظر المُلْكي الذي يقف عند الظواهر، مستخرجا قوانينها.

ولئن كانت هذه الحقائق تكفي للقيام بنقد إيماني للواقع الكوني، فإنها لا تكفي لبيان تمام الخصوصية الإيمانية للجواب الإسلامي؛ وحتى نقف على حقائق أخرى تأخذ بها هذه الخصوصية، نحتاج إلى أن نزداد تأملا في الإيمان الحاصل بطريق النظر الملكوتي.

الواقع أن هذا الإيمان، على سموّ منزلته، قد تَدخُل عليه آفات مختلفة، نذكر منها ما يلي:

أ. **آفة التجريد**؛ فإذا ظل هذا الإيمان على حال الوجود الداخلي، ولم يخرج إلى حال الوجود الخارجي، فإنه يبقي **إيمانا ذهنيا مجرَّدا**، مفضيا إلى تصدُّع ذات المسلم، إذ يصبح شعوره في وادٍ وسلوكه في وادٍ.

ب. **آفة الانحطاط**؛ أن الإيمان الذهني لا يأمن أن ينزل من رتبة الاعتقاد الناتج من تدبُّر الآيات إلى الاعتقاد الناتج من ملاحظة الظواهر؛ إذ يُنسَى أصله الملكوتي، ويُؤخذ فيه بأسباب النظر المُلكي وحده.

ج. **آفة الإهمال**؛ أن ذا الإيمان الذهني، وإن اعتبر كون الآيات تحمل قِيَما مخصوصة، فإنه لا يعتبر كونها **أفعالا** صريحة، وإلا بادر إلى الإتيان بأفعال تُحقِّق هذه القيم، حتى يُبقي على ملكوتية إيمانه.

وعلى هذا، فالإيمان الملكوتي لا يمكن أن يدفع عنه هذه الآفات: «آفة التجريد» و«آفة الانحطاط» و«آفة الإهمال» إلا إذا تعدَّى نطاقَ الوجود الذهني؛ فإذن السؤال الأساسي الذي ينبغي أن نجيب عنه الآن هو التالي: **كيف نجعل الإيمان الذهني إيمانا عينيا أو إيمانا حيّا؟** أو إن شئت قلت **كيف نفَعِّل الإيمان لدى الإنسان ذي النظر الملكوتي؟**

1. معايير تفعيل الإيمان وتحديد مفهوم «الجهد»

لا شك أن القدرة على تفعيل الإيمان ليست قدرة كباقي القدرات الإنسانية، إذ لا يمكن أن تُحصَّل بأي فعل كان من الأفعال الكثيرة التي يأتي بها الإنسان، بل لا بد في تحصيلها من التوسط **بفعل ممتاز** من هذه الأفعال الإنسانية؛ فما هو إذن هذا الفعل المتميّز الذي ينقل الإيمان من وصفه الذهني إلى وصف عيني؟

1.1. معايير تفعيل الإيمان

يبدو أن أنسب مجال يمكن أن نظفر فيه بالفعل الذي يورِّث أوسع إمكانات تفعيل الإيمان هو بالذات **مجال الأفعال التي استُخدِمت في تعريف ماهية الإنسان**؛ ومعلوم أن هذه الأفعال تعدَّدت وتقلبت أهميتها بتقلب أطوار الإنسان؛ وأشهر ما تقرر منها عند الذين اشتغلوا بتأمل هذه الماهية الأفعال الستة الآتية: «العقل» و«الاجتماع» و«السياسة» و«الصناعة» و«الاقتصاد» و«التاريخ»؛ وحتى نعرف أي الأفعال أقدر على تفعيل الإيمان من غيره، نضع بعض المعايير التي تُوصِّلنا إلى تقويم هذه القدرة؛ وهذه المعايير ثلاثة، وهي:

أ. **معيار الخاصية الفِعْلية**، مقتضاه أن هذا الفعل ينبغي أن يكون أوَّل سلوك للإنسان تتجلى فيه **الخاصية الفعلية**، بحيث ينزل منزلة الأصل الذي تستمد منه الأفعال الأخرى صبغتها الفعلية.

ب. **معيار الخاصية القصدية**، مقتضاه أن هذا الفعل ينبغي أن يكون أوَّل فعل للإنسان تتجلى فيه **الخاصية القصدية**، بمعنى أن تكون صفة **القصد** لازمة له قبل لزومها لغيره من الأفعال.

ج. **معيار الخاصية العمومية،** مقتضاه أن الفعل المطلوب ينبغي أن يكون **أعم فعل** يمكن أن يوقعه الإنسان بإرادته، ذلك أن اتصافه بهذا العموم يجعل الأفعال الأخرى تندرج تحته، حتى إذا ثبتت له أية صفة، ثبتت بالضرورة للأفعال التي تدخل فيه.

وإذا نحن عرضنا الأفعال المذكورة على هذه المعايير، أمكن أن نبدي جملة من الملاحظات، وهي التالية:

أ. **تطبيق معيار الفِعْلية**: يبدو أن «الاجتماع» و«السياسة» هما أوَّلُ هذه الأفعال دلالةً على الخاصية الفعلية متى اقتصر مفهوم «الفعل» على إفادة معنى «التصرف الذي يجمع بين فردين فأكثر»، لكن متى شمل هذا المفهوم كل تصرف، جماعيا كان أو فرديا، كان «التاريخ» أسبق دلالة على هذه الخاصية الأولى من سواه؛ وهذا المدلول الموسَّع للخاصية الفعلية هو بالذات المراد هنا.

ب. **تطبيق معيار القصدية**: يبدو أن «الصناعة» و«الاقتصاد» هما أوَّلُ الأفعال المذكورة دلالةً على الخاصية القصدية متى اقتصر مفهوم «القصد» على إفادة معنى «التوَجُّه الظاهر إلى فعل شيء ما»[4]؛ لكن متى شمل هذا المدلول كل توَجُّه إلى أي فعل، ظاهرا كان هذا التوجُّه أو باطنا، تبيَّنَ أن «العقل» أسبق دلالة على هذه الخاصية الثانية مما عداه؛ وهذا المدلول الموسَّع للخاصية القصدية هو بالذات المراد هنا.

ج. **تطبيق معيار العمومية**: فبعض هذه الأفعال أعم من بعض مطلقا، فمثلا «الاجتماع» أعم مطلقا من «الاقتصاد»؛ وبعضها أعم من بعض من وجه، فمثلا «الاجتماع» أعم من «السياسة» من وجه كما أن «السياسة» أعم من «الاجتماع» من وجه؛ وبعضها يبدو أعم منها جميعا، وينزل هذه الرتبةَ «العقلُ» و«التاريخُ» باعتبارين مختلفين؛ فإذا سلَّمنا أن العقل يصنع التاريخ، كان أعم منه، بحيث يصح أن نقول إن التاريخ عقلي؛ لكن إذا سلمنا أن العقل يخضع للتاريخ، كان التاريخ هو الأعم، بحيث يصح أن نقول إن العقل تاريخي.

ويمكن أن نستخلص من الملاحظات السابقة النتائج التالية:

أ. أنه لا واحد من الأفعال المأخوذة في تعاريف الإنسان المشهورة يستجيب للمعايير الثلاثة المذكورة **مجتمعةً**.

(4) لِتتنبَّهْ إلى وحدة الجذر اللغوي بين «القصد» و«الاقتصاد»، فلا اقتصاد بغير قصد؛ ولتتأمل وحدة الدلالة بين «الصنع» و«العمل»، ولا عمل بغير قصد.

ب. أن «العقل» و«التاريخ» من هذه الأفعال يستجيبان لاثنين من المعايير السابقة، مع العلم بأن «العقل» أُخِذ في أول تعريف موضوع للإنسان، في حين أن «التاريخ» أُخِذ في آخِر تعريف موضوع له[5].

ج. أن هذه الاستجابة الجزئية ليست متماثلة فيهما؛ فـ«العقل» يُوفي بالمعيار «القصدية» ومعيار «العمومية» (لا بإطلاق)، بينما يوفي «التاريخ» بمعيار «الفعلية» ومعيار «العمومية» (لا بإطلاق).

بناء على هذه النتائج، يتبيَّن أننا لا نظفر بالفعل المطلوب ضمن المجموعة المقررة من الأفعال المعرِّفة لماهية الإنسان، لكن يبقى أن نسأل ألا يمكن، إذا تعذر وجوده بين هذه الأفعال، أن نهتدي إليه بواسطتها؟

2.1. تحديد مفهوم «الجهد»

مادام «العقل» و«التاريخ» هما أقرب الأفعال إلى الوفاء بالمعايير الموضوعة، فإذن إليهما يتعين الرجوع للتوصل إلى الفعل المطلوب؛ إذ ينبغي أن يشاركهما معا في وصف «العمومية»، بل ينبغي أن تكون رتبته فيه أعلى من رتبتهما، حتى يندفع التنازع بينهما كليا، كما ينبغي أن يشارك التاريخَ في وصف «الفعلية» ويشاركَ العقلَ في وصف «القصدية»، بل ينبغي أن يجمع بين هذين الوصفين بما يجعل أحدهما متعلقا بالآخر ومفتقرا إليه[6].

---

(5) يَعدُّ الفيلسوف الألماني المعاصر «مارتن هيدغير»، مثلا، الإنسان كائنا زمانيا تاريخيا.

(6) لولا أن هذا المقام لا يتسع لبسط الكلام في تاريخ الفكر، لتعرضنا إلى المذاهب الفلسفية التي شعر أصحابها بالحاجة إلى الجمع بين «العقل» و«التاريخ» في تحديد الحقيقة الإنسانية؛ وحسبنا أن نذكر هاهنا مذهب الفيلسوف الألماني «فريديريك هيغل» الذي خصص لهذا الجمع كتابه: **محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ**؛ وفيه يدَّعي أن تاريخ العالم إنما هو عبارة عن المسار العقلي الذي تتخذه تجليات الروح؛ وهذا يعني، بحسب رأيه، أن العقل هو الذي يحكم العالـمَ، مُنزِّلا أوصافه اللامتناهية عليه؛ كما أنه هو الذي يوجِّه التاريخَ، متوليًا تحقيق الغاية من ورائه؛ من ثَمَّ، يتضح أن العقل عند «هيغل» ليس في نهاية المطاف إلا القدرة الإلهية، بل ليس هو إلا الإله نفسه؛ والتاريخ، بدوره، ليس إلا مجالا لتحقق أطوار الشعور الديني ولو أنها تَسمَّت عنده باسم «أطوار الشعور بالحرية»، مادامت الحرية، بحسبه، هي التصرف وفق العقل كما يراه؛ كل ذلك يدل على أن ما أنزله «هيغل» منزلة التفلسف الخالص إنما هو، على الحقيقة، **تديين متنكر**.
لكن هذا النوع من تفعيل الإيمان مردود على صاحبه من وجوه ثلاثة، **أولها** أنه يقع في تأليه العقل على طريقة اليونان غير المؤمنين، فيكون تفعيلا **مدخولا**؛ ولو أن العقل يشترك مع تفعيل الإيمان الحقيقي في صفة القصدية (المعيار الثاني)، فإنه يبقى فعلا إنسانيا صريحا، ولا يوصف به الإله أبدا؛ =

فهذا الفعل إذن لا يزاوج بين «العقل» في كليته وبين «التاريخ» في كليته، وإنما يكتفي بأن يستمد من «التاريخ» جوهرَه، وهو «فِعْلِيَّتُه» ومن «العقل» جوهرَه، وهو «قَصْدِيته»؛ والمقوّم الجوهري لـ«فِعلية التاريخ» هو بالذات «الحركة»، فإذن **الحركة** هي **أول عنصر** ينبغي أن يدل عليه الفعل المطلوب؛ والمقوّم الجوهري لـ«قصدية العقل» هو بالذات «الغاية»؛ فلما كان العقل فعلا قاصدا، لزم أنه لا قصد بغير مقصد، والمقصد هو الغاية؛ فإذن **الغاية هي العنصر الثاني** الذي ينبغي أن يدل عليه الفعل المنشود.

وواضح أن وجه العلاقة الذي يجوز أن ترتبط على مقتضاه الحركة بالغاية هو أشبه بالوجه الذي ترتبط به الوسيلة بالغاية منه بوجهٍ غيره، فالحركة هنا **وسيلة** لبلوغ الغاية؛ وعلى هذا، فالواجب في الفعل المطلوب أن يكون عبارة عن «**الحركة التي تطلب بلوغ الغاية**»؛ والحال أن هذا الوصف لا ينطبق على فعل انطباقَه على ما أُطلِق عليه في العربية اسم «الجهد»؛ فـ«**الجهد**» لغة هو «الطاقة»، و«**بذل الجهد**»، استعمالا، هو «صرف الطاقة» ــ وهو بالذات مقتضى الحركة ــ غير أن صرف هذه الطاقة ليس مجرد اندفاع في الفعل لذاته، وإنما «**لمقصد محدَّد يخدم الإنسان**» ــ وهذا بالذات هو مقتضى الغاية.

وهكذا، يظهر أن فعل «**الجهد**» يستوفي المعايير الثلاثة المذكورة؛ فليس في أفعال الإنسان ما ينزل منزلة الأصل منها غيرُ **هذا الفعل**، إذ هو أصلا **دخول في الحركة**، والحركة مُخُّ الفعل؛ وليس فيها أيضا ما يتقدم قصْدهُ على قصْد ما عداه إلا الجهد، إذ هو أصلا دخول في حركة موجَّهة إلى **غاية مخصوصة**، والتوجه مُخُّ القصد؛ وأخيرا ليس في هذه الأفعال ما هو **أعم** من الجهد، حتى إن كل فعل بُنِي عليه تعريف الإنسان يمكن إدراجه تحته؛ فالعقل جهد والاجتماع جهد والسياسة جهد والصناعة جهد والاقتصاد جهد والتاريخ جهد؛ وبناء على هذا، فلا جهد في الآلة، لأنها لا تتحرك إلا بقانون الآلية، والآلية تضاد الغائية التي هي مقتضى الجهد؛ ولا جهد في العاصفة،

= **والوجه الثاني** أن هذا تفعيل للإيمان يجعل أطوار الدين تقف عند المسيحية، ولا تتعداها إلى الإسلام، فإذن لا مفر من أن يكون تفعيلا **منقوصا**؛ إذ تفعيل الإيمان الأكمل الذين يتحقق به كمال اتصال الذات لا يكون إلا بالإفادة من الموارد الروحية التي **أضافها** الإسلام إلى المخزون الإنساني؛ **والوجه الثالث** أنه نقَل إلى المسيحية صفة الخاتمية التي يختص بها الإسلام والتي بها وحدها يكون تمام الدين، فإذن لا مفرَّ من أن يكون تفعيلا **منحولا**؛ إذ تفعيل الإيمان الصحيح لا يكون إلا بإعطاء كل دين حقَّه بحسب طوره.

لأنها لا تتحرك إلا بالقوة، والقوة تضاد الطاقة (بمعنى القدرة) التي هي مقتضى الجهد؛ ولا جهد في النَّبات، لأنه لا يتحرك إلا قسرا، والقسر يضاد القصد الذي هو مقتضى الجهد.

لقد وضعنا تعريفا إجماليا للجهد، وهو أنه «**طاقة تطلب بلوغ غاية ما**»؛ ونحتاج الآن إلى بسط العناصر التفصيلية التي ينطوي عليها هذا التعريف؛ فنقول إن بلوغ الغاية ما كان ليتطلب بذل طاقة مخصوصة لولا **وجود عائق في طريق الوصول إليها يستوجب هذا البذلَ الذي يشعر معه الباذل بمشقة معينة**.

وبهذا الصدد، نبدي ملاحظتين غاية في الأهمية بالنسبة لما سيأتي من كلام مفصل في الجهد:

أولاهما، أن الجهد ليس فعلا بسيطا، وإنما هو **فعل مركب**، حيث تدخل في تركيبه أفعال بسيطة تحددها العناصر الأربعة الآتية، وهي: «الغاية» و«القصد» و«العائق» و«المشقة».

والثانية، أن الجهد ليس مرتبة واحدة، وإنما **مراتب متعددة**، حيث إن كل واحد من عناصره الأربعة المذكورة ـ كما سيُوضح في موضعه ـ يتخذ أشكالا مختلفة بعضها أرقى من بعض؛ وقد نحصي من هذه الأشكال ثلاثة أساسية تجعل الجهد مراتب ثلاثا ارتضينا ـ لأسباب سيأتي ذكرها ـ أن نطلق على أولاها اسم «**الجهد الاعتيادي**»، وعلى الثانية اسم «**الجهد الارتقائي**» وعلى الثالثة اسم «**الجهد الاكتمالي**».

ونتولى في هذا الفصل بيان المرتبتين الأوليين من الجهد، أي «الجهد الاعتيادي» و«الجهد الارتقائي» على أن نُفرد الفصل الموالي للكلام عن المرتبة الأخيرة، أي «الجهد الاكتمالي»؛ فلننعطف الآن على توضيح الجهد الأول.

2. أركان الجهد الاعتيادي

ينبني الجهد الاعتيادي على أربعة أفعال أساسية، بحيث لو نقص منها واحد، لخرج عن أن يكون جهدا، نازلة منه منزلة **أركانه**؛ وهذه الأفعال هي: «بلوغ الغاية» و«تحصيل القصد» و«إزالة العائق» و«تحمُّل المشقة»، ؛ فلنبسط الكلام في هذه الأركان على الترتيب.

1.2. بلوغ الغاية: معلوم أن الغاية عبارة عن الشيء الذي يُجهد المرء نفسه في بلوغه والانتفاع به؛ والفرض في هذا الشيء هو أنه يمكن وقوعه أو إيقاعه في العالم

الخارجي، أي أنه يشكِّل **واقعة** من الوقائع؛ ولا بلوغ لهذا الشيء إلا بوسيلة مخصوصة يكون بمقدورها أن توصِّل إليه متى وقع استخدامها؛ والشاهد على وصف **الواقعية** الذي تتصف به الغاية شاهدان اثنان: **أحدهما** أن الإنسان قد يستمد غاياته من غريزته؛ ومعلوم أن الغريزة هي جملة من التصرفات الوراثية غير الواعية التي يشترك فيها أفراد النوع الواحد كالإنسان أو الحيوان، بمعنى أنها عبارة عن **وقائع سلوكية ذات أصل عضوي**؛ والغايات تنعكس فيها هذه الوقائع السلوكية الطبيعية حتى ولو بدا أنها قد تتطلع إلى تجاوزها؛ **والشاهد الثاني** أن علاقة الإرادة بالغايات عند الإنسان ترجع في الأصل إلى علاقة إرادته **بالحاجات**، فيكون بلوغ غاياته عبارة عن **إشباع لحاجاته**؛ ويبقى هذا الإشباع مشروطا بالطبائع الثابتة ومأخوذا بالعادات الجارية ولو أنه قد يأتي على وجه يَخصُّ الإنسان دون غيره

2.2. **تحصيل القصد**: إن القصد هو التوجه بالذهن إلى غاية مخصوصة، بمعنى أن القصد **حالة شعورية** تَحصُل في الإنسان كلما تعلَّق ذهنه بغرض معين؛ ولا حالة شعورية تبدو **أشد اتصالا بباطن الإنسان** في مختلف أفعاله من القصد؛ وهو يقوم بوظائف عدة هي كالتالي:

- **إخراج الشيء من دائرة العبث إلى دائرة المعنى**؛ معلوم أن الواحد من أفعال الإنسان هو جملة من الحركات التي قد يزيد تعقُّدها أو ينقص؛ لكن هذه الحركات، متى وقفنا عندها ونظرنا إليها في حد ذاتها، تكون أشبه باللعب الذي ليس تحته طائل، ولا تكتسب معناها إلا إذا طلبنا القصد الذي كان لصاحبها عندما قام بها؛ فإذن القصد هو الذي يجعل الحركات تأتلف في وحدة ذات فائدة، وتكوِّن فعلا حقيقيا يتولى الفاعل إيقاعه.

- **إخراج الشيء من اعتبار الشكل إلى اعتبار المضمون**؛ ذلك أن القصد يجعل الفعل لا يتعلق بشكله الخارجي بقدر ما يتعلق بمضمونه الداخلي، بحيث يصير شكل الفعل تابعا لمحتواه وحُكمه تابعا لحكمه؛ فإن اتحد المضمون لاتحاد القصد، صار الشكل في حكم المتَّحِد حتى ولو اختلف؛ وإن اختلف المضمون لاختلاف القصد، صار الشكل في حكم المختلِف، حتى ولو اتحد.

- **إخراج الشيء من الوصف الآلي إلى الوصف الإرادي**؛ فمن الأفعال ما يأتي به الإنسان بصورة آلية لشدة تكراره له وتعوُّده عليه، فيحتاج إلى تحصيل القصد إليه لكي ينزع عنه وصفه الآلي ويجعله مختارا له ومرادا تحقيقه؛ فمثلا، مَن يقوم بواجب يومي

لا يقصد كل حركة يأتي بها، وقد يقرر أن يقصد بعضها؛ ومتى حصَّل القصدَ لهذه الحركة أو تلك، ظهر له أنه بمقدوره أن يأتي بها على وجه غير الذي كان يأتي بها عليه وهو لا يقصدها.

● **التمييز بين أغراض الفعل**؛ قد تكون للفعل الواحد أغراض مقامية مختلفة؛ ولا يمكن أن تُميَّز هذه الأغراض فيما بينها إلا بوجود قصود على قدرها عند القيام بهذا الفعل حتى كأنه، على الرغم من صورته الواحدة، أفعال متعددة؛ فمثلا قد يَحصُل «شِراء كتاب» بغرض قراءته أو غرض إهدائه أو غرض إعارته أو غرض الاحتفاظ به أو غرض إعادة بيعه الخ؛ فكل واحد من هذه الأغراض لفعل «شراء الكتاب» لا يتميز عن غيره إلا بتحصيل القصد الموافق له؛ وحينئذ، لا نستغرب أن يدل لفظ «الغرض» على ما يدل عليه أحد مشتقات فِعْلِ «قصَد»، إذ يقال: «فهمتُ غرضك» والمراد: «فهمت مقصودك»[7].

3.2. إزالة العائق: يبذل الإنسان جهده حيث يجد عائقا في طريقه؛ وحَدُّ العائق أنه شيء يمارس **مقاومة** على حركة المتحرك، فيحتاج هذا المتحرك إلى دفع هذه

---

(7) من خلال هذه الصلة بين القصد والغرض، نستشف وجود صلتين أخريين تجعلان من القصد حالة متغلغلة في باطن الإنسان كما تجعل من تحصيله عملية نفسانية صريحة: أولاهما، **الصلة بين القصد والغاية**؛ لا يفيد لفظ «الغرض» معنى «المقصود» فحسب، بل يفيد أيضا معنى «الغاية»؛ ولقد أشرنا سابقا إلى أن الإنسان قد يستند في تحديد غاياته إلى حاجاته الغريزية، ومعلوم أنه لا معطى حسي أبعد تغلغلا في النفس الإنسانية وأشد تأثيرا في سلوكه من الغريزة، نظرا إلى أنها جملة من الميول الطبيعية والوراثية؛ وعلى هذا، فلما كان القصد عبارة عن توجه الذهن إلى الغرض (بمعنى «الغاية»)، ظهر أنه انبعاث يضرب جذوره في أعماق الحياة النفسية للفرد، حتى إنه ــ وهو الحالة الشعورية التي لا غبار عليها ــ قد يرتكز على جوانب في هذه الحياة لا يكون مشعورا بها ألبتة؛ والدليل على ذلك أن المرء قد يقصد فعل ما يضره من حيث يحسب أنه ينفعه، لا لكونه لا يملك أن يتصور كل النتائج البعيدة التي تترتب على فعله، وإنما لكونه ليس بوسعه أن يتفطن إلى بواعث هذا الفعل الخفية الدفينة في نفسه؛ والصلة الثانية، **الصلة بين القصد والرغبة**؛ لا يدل لفظ «الغرض» على معنى «المقصود» ومعنى «الغاية» فقط، بل يدل كذلك على معنى «الحاجة»؛ وواضح أن الحاجة تكون موضع **رغبة أو شهوة**، والقصد إنما هو نوع خاص من أنواع الرغبة، مع العلم بأن الرغبة ميل من الميول الطبيعية للنفس؛ فكلاهما ــ أي الرغبة والقصد ــ يدفع إلى الحركة ويحمل على العمل ويتعلق بفعل الفاعل نفسه كما يمكن أن يتعلق بفعل غيره: فقد تقصد أو ترغب في أن يأتي غيرك فعله؛ والفرق بينهما هو أن الرغبة تحصل في الفعل المقدور عليه كما تحصل في الفعل المعجوز عنه؛ في حين لا يحصل القصد إلا للفعل المقدور عليه: فقد ترغب فيما تتصور أنك لا تقدر على تحقيقه، في حين لا تقصد ما تتصور أنك لا تستطيع أن تحققه.

لمقاومة؛ من هنا يكون **الجهد عبارة عن مقاومة للمقاومة**؛ والعوائق التي تعترض طريق اذل الجهد قد تكون أسبابا مادية كما قد تكون أسبابا معنوية؛ وليس في العوائق المادية ا هو أظهر من «الجسم»، فأول شيء يحس الإنسان مقاومته هو جسمه، حتى كأن هذه المقاومة تزدوج بكل عائق يواجهه، فيكون عليه أن يقهر عائق الجسم كلما أراد أن يقهر أي عائق؛ وما ذاك إلا لأن الجهد يتشوف إلى أفق الخفة، بينما الجسم يبقى محصورا في مجال الثقل؛ ثم هناك العوائق الخارجية الأخرى التي لا تزال تتكاثر على الإنسان مع تقلب أطوار الحياة، حتى كادت أن تُنسيه العوائق الداخلية ذات الطبيعة المعنوية والتي يكون في التغلب عليها، إن كلا أو جزءا، تحديد الطريق الذي يرتضيه لسلوكه؛ وليس في العوائق المعنوية ما هو أخفى من «النفس»، فآخِر شيء يحس الإنسان مقاومته هو نفسه، حتى تبدو هذه المقاومة كَلَا مقاومة، فيتقاعس عن مغالبتها كما يغالب جسمه؛ وما ذاك إلا لأن خفة النفس تلتبس عليه، فيحسب أنها من جنس الخفة التي ينشدها بجهده.

ومن الخطإ الاعتقاد بأن كل عائق هو أمر سلبي مطلقا، إذ يبدو، لأول وهلة، كأنه علامة نقص من جانبنا؛ ومرجع هذا الاعتقاد تصوُّر فاسد للحياة، إذ يرى فيها **متاعا دائما**، في حين أن الحياة **نضال دائم**؛ ومتى سلَّمنا بهذه الحقيقة، اكتسبت بعض أشكال العائق على الأقل في أعيننا **صفة إيجابية**؛ فبفضل المقاومة التي تواجهنا بها هذه الأشكال، نخرج من حال الجمود الذي نكون فيه ونربط أفكارنا المجردة بواقعنا الحي كما نعرف مدى قدرتنا على إبداع جديدِ التصرفات التي يتطلبها راهن ظروفنا وعلى وضع الخطط التي نواجه بها مصاعب المستقبل.

ومع هذا، يظل العائق يقترن في أذهاننا بصورة **المانع** الذي يعترض طريقنا في تحقيق ما نريد؛ ولما كان الفرض أن ما نريد هو أصلا **منفعة**، بدا هذا العائق كما لو أنه شيء يمنع من الوصول إلى المنفعة؛ ولا يمنع من ذلك إلا ما كان ضرره أكثر من نفعه، فيتوجب بذل الجهد في **إزالة ما يضرنا**، حتى نقف من دونه على ما ينفعنا.

2.4. تكبُّد المشقة: حيثما يَلقي الإنسان عائقا من العوائق، فإنه يَجِد في مقاومته **مشقة** تزيد أو تنقص، بمعنى أنه لا بد له من أن يَلْقى الكبَد في التغلب على العائق، وتكون هذه المكابدة على قدر هذا العائق؛ فإن زاد هذا القدر، زادت وإن نقص نقصت؛ ولما كانت العوائق ألوانا مختلفة، كانت المكابدة هي الأخرى كذلك، إذ أنها تختلف في شدتها وزمانها؛ وهاهنا أربع حالات رئيسة، وهي كالتالي: فقد تقوى شدة

المكابدة ويطول زمانها، أو تقوى شدتها ويقصر زمانها، أو تضعف شدتها ويطول زمانها، أو تضعف شدتها ويقصر زمانها؛ ويجوز أن يوجد لكل حالة من هذه الحالات الأربع مراتب متعددة؛ فمثلا، «تحرير كتاب» جهدٌ شدته قوية وزمانه طويل، و«رفع حمل ثقيل» جهد شدته أقوى وزمانه قصير، و«الإشارة باليد» جهد شدته أضعف وزمانه أقصر.

وهكذا، فإن الجهد الذي يبذله الإنسان في إزالة العائق عبارة عن مقاومة، ولا مقاومة بغير مكابدة، وقد تزيد قيمة الجهد المبذول بزيادة هذه المكابدة كما أنها قد تنقص بنقصانها.

بناء على التحليل السابق لأفعال الجهد الاعتيادي الأربعة، يتبين أن هذا الجهد يتصف بالخصائص العامة التالية:

- أنه جهد **نفسي طبيعي**، حيث إن الأفعال التي يتكون منها بواعثُها الأساسية دوافع غريزية ومجالاتها العملية ظواهر واقعية.
- أنه جهد يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، نظرا إلى أن الحيوان لا يتحرك إلا بدافع الغريزة، ولا يتصرف إلا على مقتضى الطبيعة.
- أنه جهد **لا يؤهِّل الإنسان إلى تفعيل الإيمان**، ذلك أن الجهد الذي يمكن أن يقع به هذا التفعيل لا يَصدُر عن مجرد «جوهر الحياة»، ولا حتى عن مجرد «جوهر النفْس»، وإنما يصدر عن «**جوهر الروح**»، إذ له وحده القدرة على أن يرتقي في عالم القيم بغير انقطاع[8].

يترتب على هذه الخصائص الثلاث أن الجهد الاعتيادي إنما هو **رتبة دنيا في الجهد** يبعد كليا أن تستقل بنفسها أو أن تستغني عما فوقها، فضلا عن أن تستوعب كل أفعال الإنسان، ذلك أن الغرائز التي يصدر هذا الجهد عنها لا تبقى طباعا خالصة، بل لا يلبث أن يعمل فيها الكسب الإنساني عمله، كما أن الوقائع التي تُنشئها هذه الغرائز أو تؤثر فيها لا تبقى أحداثا مجردة، بل لا يلبث أن يدخل عليها التقويم الإنساني، إيجابا أو سلبا؛ وما ذاك إلا لأن حياة الإنسان هي مَعْقِد علاقات جد متشابكة ذات

---

(8) نأخذ هنا بالتفرقة بين «النفس» و«الروح»؛ فـ«النفس»، عندنا، قوة طبيعية نتبين آثارها في كل الوقائع الحياتية والظواهر السلوكية المختلفة، ويشترك فيها الإنسان مع الحيوان؛ في حين أن «الروح» قوة خُلُقية خفية لا نتبيَّن آثارها إلا في مجالات العمل بالقيم المعنوية والمثل العليا، ويختص بها الإنسان من دون الحيوان، لكن يجوز أن تبقى عنده معطلة ولو أنها موجودة فيه.

مستويات جد متداخلة لا تنفع معها إمكانات الجهد الاعتيادي المحدودة؛ لذا، يجوز أن نعتبر هذا الضرب من الجهد بمثابة **حالة دنيا لا توجد إلا متى أخذ الإنسان ينحط عن رتبته إلى رتبة الحيوان**.

3. أركان الجهد الارتقائي

لكي نحصِّل القدرة على تفعيل الإيمان، لا بد أن نطلب رتبةً في الجهد تعلو على الجهد الاعتيادي درجةً؛ وهذه الرتبة الأعلى أسميناها باسم «الجهد الارتقائي»؛ فإذا كان الجهد الاعتيادي عبارة عن طاقة نفسية جسمية أشبه بالطاقة التي يصرفها الحيوان، فإن الجهد الارتقائي يغطي هذه الطاقة **بلباس قِيمي متين يحوّلها إلى طاقة روحية**؛ نحصل من هذا على نتيجتين أساسيتين:

إحداهما أن **الجهد الارتقائي يصدر عن الروح**؛ قد تتجلى الطاقة الروحية في مظاهر جسمية أو تقترن بأسباب مادية، بيد أن مقارنتَها لهذه المظاهر والأسباب لا يجعلها تابعة لها، بل، على العكس من ذلك، تكون هذه الطاقة هي المتبوع وتكون تلك المظاهر والأسباب هي التابع، نظرا إلى أنها هي التي تحُرّكها؛ فما يظنه بعضهم جهودا جسمية إنما هو مظاهر هذا التحريك بواسطة الطاقة الروحية التي ينطوي عليها الجهد الارتقائي؛ والشاهد على فساد هذا الظن تردُّدهم في تصنيف بعض الجهود، إذ لا يرجِّحون نسبتها، لا إلى الطاقة الجسمية، ولا إلى الطاقة الروحية، أو يرون فيها مزيجا من الطاقتين مثل «الإدراكات الحسية».

والثانية، **الجهد الارتقائي يتجلى في العمل بالقيم**؛ فمعلوم أن القيم عبارة عن معانٍ ومُثُل تخص عالما مثاليا؛ والحال أن الإنسان لا يمكن أن يدعي إنشاء هذا العالم من تلقاء نفسه ولا أن يدعي تصوَّرَه بعقله المادي[9]؛ فليس هذا العالم المثالي امتدادا عموديا للعالم الواقعي كأنما هو المجال الذي يتحقق فيه ما لا يمكن أن يتحقق في هذا العالم، ولا هو امتداد أفقي للعالم الواقعي كأنما هو المصير الذي يؤول إليه هذا

(9) نعتبر أن العقل ذو طبيعية مادية وحسية، حتى ولو كان العقلَ التجريدي ذاتَه، لأن موضوعه الصور والماهيات، وهي معقولات منتزعة من المحسوس، والمنتزعُ من المحسوس ــ على خلاف رأي الجمهور ــ محسوس مِثْله؛ والشاهد على ذلك أنه يمكن إنزال هذه المعقولات على المحسوسات كإنزالنا القوانين الرياضية على التجارب الفزيائية؛ وما ندعيه هنا لم نرجع فيه إلى نظرية «كانط» في الزمان والمكان، ولا قصدنا أن يوافق ادعاؤنا هذا ما جاء فيها، وإنما هي نتائج توصلنا إليها من منطلقات مختلفة.

العالم، وإنما هو من جنس غير جنسه ومن صنع غير صنعه؛ والإنسان، بحكم طبيعته المادية، لا يمكن أن يضع إلا ما هو من جنس العالم الواقعي، ولا أن يتصور إلا ما هو على قانونه.

لهذا، لا بد أن يكون الإنسان قد تلقَّى هذه المعاني المثالية وعرفها، لا عن طريق النظر، وإنما عن **طريق الخبَر؛ ولا خبر يمكن أن يعرِّفه بها إلا الخبر الديني المنزل**، لأن الأصل فيه هو التعريف بالواجب، على خلاف الخبر غير الديني الذي يكون الأصل فيه التعريف بالواقع[10]؛ مما يدعو إلى إيراد مبدإ مخصوص ينص على هذه الحقيقة، ونطلق عليه اسم «**مبدأ القيمية**»؛ ويتخذ هذا المبدأ صيغتين اثنتين: **عامة وخاصة**؛ ويمكن أن نصوغ **مقتضاه العام** كما يأتي:

«يأخذ المؤمن قِيَمه من دينه الخاص الموافق للفطرة، محققا لها في بعض أفعاله».

نستخرج من هذا المبدإ الحقائق الأربع الآتية:

أ. أن الإيمان يحتاج إلى الاقتران بالعمل

ب. أن الأصل في القيم هو الدين

ج. أن القيم الدينية توافق فطرة الإنسان

د. أن المؤمن يطبّق القيم المأخوذة من دينه.

ويمكن أن نصوغ **المقتضى الخاص** لهذا المبدإ كما يلي:

«يأخذ المسلم قِيَمه من الدين الخاتم الموافق لكمال الفطرة، محققا لها في كل أفعاله».

تزيد هذه الصيغة الخاصة عن سابقتها بالحقائق الأربع التالية:

هـ. أن المسلم يطبّق على **كل** أفعاله القيم المأخوذة من دينه

و. أن القيم الإسلامية توافق **كمال** الفطرة الإنسانية[11]

---

(10) أما ما يدعيه بعض المفكرين المحدثين من كونهم استطاعوا أن ينشئوا قيما عالمية علمانية، فباطل؛ وبيان بطلانه أنهم أخذوا أصول هذه القيم من الدين، ثم ألبسوها لباس العقل وعرضوها بزي العلم، بحيث جاءت قواعدها محددة وقضاياها مرتبة واستنتاجاتها محكمة، حتى كأنها بنات الفكر وحده، وليس الأمر كذلك؛ ولا عجب عندئذ أن يأتي الأمر الواحد ــ وهو هنا القيم ــ على صورتين اثنتين: صورة الخبر، وهي التي اختارها الوحي الإلهي، وصورة النسق، وهي التي اختارها العقل الإنساني

(11) إن فطرة الإنسان تجعله قادرا على أن يتبيّن القيم التي تحملها الآيات المختلفة.

ز. أن الإسلام **آخِر** أطوار الوحي الإلهي

ح. أن الإسلام **أكمل** أطوار الوحي الإلهي.

على هذا، يتوجَّب أن نوضّح كيف أن للجهد الارتقائي **وظيفة قيمية عملية**[12]، حتى إذا فرغنا من هذا التوضيح، بنينا على «مبدإ القيمية»، واستنتجنا من هذه الوظيفة القيمية أن الجهد الارتقائي هو **الجهد الذي يتحقق به العمل الديني**، فتثبت قدرته على تفعيل الإيمان؛ ولما كان لـ«مبدإ القيمية» صيغتان: إحداهما **صيغة عامة** توجب الالتزام بالقيم الدينية في **جزء** من الأفعال؛ والثانية **صيغة خاصة** توجب الالتزام بالقيم الدينية في **جميع** الأفعال، وجب التفريق بين رتبتين في الجهد الارتقائي: «**الجهد الارتقائي الجزئي**»، وهو الجهد المبذول في العمل بالقيم في **بعض** الأفعال؛ **و**«**الجهد الارتقائي الكلي**»، وهو الجهد المبذول في العمل بالقيم في **كل** الأفعال؛ فلننظر أولا في بنية الجهد الارتقائي الجزئي.

1.3. أركان الجهد الارتقائي الجزئي

ينبني الجهد الارتقائي الجزئي على أربعة أفعال أساسية، بحيث لو فُقِد منها واحد، لنزل عن رتبته القيمية، وهي الأركان الآتية: «تحقيق القيمة» و«استحضار النية» و«اقتحام العقبة» و«تقبُّل الكلفة»؛ فلنبسط الكلام في هذه الأركان واحدا واحدا.

1.1.3. تحقيق القيمة: لا يلبث الجانب الطبيعي لـ«بلوغ الغاية» في الجهد الاعتيادي أن يزدوج **بجانب قيمي** يرقى به، بحيث يصير بلوغ الغاية في ذات الوقت **تحقيقَ قيمة** مخصوصة، **فكل غاية تكون معلّقة بقيمة**؛ وينهض دليلا على ذلك أن الغاية تكون دائما محَلاّ لحُكْم قيمة مخصوص؛ فعلى سبيل المثال، «إزالة السمنة» غايةٌ وسيلةُ بلوغها هي «اتباع الحِمية»؛ أما القيمة التي تزدوج بها، فهي «حفظ الصحة»، بحيث يكون حكم القيمة هو أن إزالة السمنة تحفظ الصحة.

وقد ذكرنا أن القيمة تنزل من الواقع منزلة الواجب منه، أي منزلة الضد؛ وعلى

---

(12) تُصادف هذه الحقيقة التي توصلنا إليها من منطلق إسلامي خالص رأي أحد المفكرين الأخلاقيين الفرنسيين المعاصرين «رونه لوسين»، إذ يقول:

« C'est où l'effort apparaît que la morale cesse d'être une prédication pour devenir l'action de quelqu'un », René LE SENNE, **Traité de morale générale**, Presses universitaires de France, Paris, 1961, p. 643.

قد نترجم هذا القول كما يلي: «فحيث يظهر الجهد، ينتهي الوعظ وتصبح الأخلاق عملا حيا».

هذا، فلا يمكن أن تَنتج منه كما لا يمكن أن ينتج «الأمر» من «الخبر»[13]؛ ولو فرضنا جدلا أنها نتجت منه، لكانت واقعا مثله، وهذا محال؛ انظُرْ كيف أن «القيمة» تدل على ما يدل عليه «الأمر»! فكلاهما يفيد معنى «الوجوب»، إذ «افعلْ» صيغة موضوعة، في أصل اللغة، للدلالة على «ما يجب أن يكون» كما أن الجذر /ق و م/ يفيد معنى «الاستواء الذي يجب أن يكون عليه الشيء»؛ وهكذا، فكما أن «الأمر» تلزم منه قيمة معينة، فكذلك القيمة يلزم منها «أمر» معين.

وإذا تقرر هذا، ظهر أن القيمة لا يمكن أن تصدر عما تصدر عنه الغاية، وقد مضى أن «الغريزة» هي مصدر الغايات الواقعية، فإذن لا يمكن أن تكون مصدرا للقيم المثلى؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون مصدرُ القيمة من جنس يضاد جنس الغريزة كما تضاد القيمةُ الواقعةَ، وليس ذاك إلا «الفطرة التي خُلق عليها الإنسان»؛ فالفطرة هي جملة من المعاني المثلى التي أُودِعت في روح الإنسان والتي تصله بأفق يتجاوز طاقة الواقع، وتجعله يتشوف إلى أن يراها متحققة في أفعاله حتى ينتفع بها؛ أو قل إن الفطرة عبارة عن **قيم عملية ذات أصل روحي** في مقابل الغريزة التي عبارة عن وقائع سلوكية ذات أصل مادي.

ومتى عرفنا أن القيم المقترنة بالغايات تؤخذ من معين الفطرة كما تؤخذ الوقائع المقترنة بها من منبت الغريزة، عرفنا أن العلاقة التي تجمع بين الإرادة والغايات لا تكون علاقة إشباع إلا من جهة الوقائع التي ترتبط بهذه الغايات؛ أما من جهة القيم المرتبطة بها، فينبغي أن تكون هذه العلاقة من جنس يضاد علاقة الإشباع التي مبناها على الطبائع والعادات، وما تلك إلا **علاقة الإبداع**؛ فالإبداع فعل متميز لا يوجد بغير وجود **قيمة تستحق أن نبذل الجهد في تحقيقها والتحقق بها**؛ والقيم الفطرية تمتاز عن سواها بكونها لا تكتفي بتسديد الفعل، وإنما تتعدى ذلك إلى **بث روح المبادرة فيه وإمداده بأسباب الإبداع**؛ وتُؤيّد هذه الحقيقة وجوهُ استعمال فعل «فطَر» في اللسان العربي، إذ يفيد معنيين مترابطين هما: معنى «أبدع» (أي أوجد) ومعنى «شق» (أي فَلَق)، والشّقُّ إنما هو الكيفية التي يحصل بها فعل الإبداع.

ومن ثَمَّ، يجوز أن نعرّف الفطرة بكونها «مجموعة القيم التي تورّث الإنسان القدرة على الإبداع» كما يجوز أن نعرِّف الإبداعَ بكونه «إحداث شيء غير مسبوق

---

(13) معلوم أن صيغة الأمر قول إنشائي، وأن صيغة الخبر قول وصفي؛ والإنشاء والوصف، كما في علم البلاغة، مفهومان متضادان.

بواسطة القيم الفطرية»[14]؛ وهكذا، يتبين أن **الفعل لا يُثمر إبداعا إلا بفضل قيم مغروزة في روح فاعله**؛ ومن هنا يصح أن نسمي «الجهد الارتقائي» باسم «**الاجتهاد**»، فلا اجتهاد بغير إبداع.

وباختصار، فإن الجهد الارتقائي يرتفع بـ«الغاية» إلى منزلة «القيمة» كما يرتفع بفعل «البلوغ» من رتبة الدلالة على معنى عام هو: «الوصول» إلى رتبة الدلالة على معنى قيمي خاص هو: «التحقيق»؛ ومقتضى التحقيق هو أن يتلبَّس الإنسان بالقيم تلبُّسا يمده بالقدرة على أن يأتي بما لم يُسبق إليه، قائما بدور المبدع.

2.1.3. استحضار النية: إن الجانب النفسي الطبيعي لـ«تحصيل القصد» في الجهد الاعتيادي لا يلبث أن يزدوج **بجانب قيمي** يرقى به، بحيث يصير «تحصيل القصد» بمنزلة «استحضار للنية»؛ **فالنية** إنما هي القصد منظورا إليه من جهته القيمية، وتتمثل هذه الجهة في الأمور الآتية:

- أن **النية هي المعيار الذي يفرق بين الفعل والعمل**؛ فقد يوجد الفعل ولا نية معه كما في الفعل الذي يقع عرضا أو سهوا أو اندفاعا، في حين أنه لا عمل بغير نية، حسنة كانت أو سيئة.

- أنها **تجعل العمل يقبل أن يكون محل تقويم، إن إيجابا أو سلبا**؛ فإن حسُنت النية، الراجح أن يكون العمل خيرا؛ وإن ساءت، الراجح أن يكون شرا.

- أنها **تنقل المقصود من حيز العادة إلى حيز المعاملة**[15]؛ فقد يؤتَى بالفعل الواحد لضرورات الحياة، فيكون عادة؛ وقد يؤتى به لغرض السلوك العملي، فيكون معاملة؛ والنية هي التي تُخرج الفعل من مجال ضرورات الوجود إلى مجال مقتضيات السلوك؛ ومثاله إذا أنفق الإنسان مالاً، سدّاً لحاجات الفقراء، وكانت عادته أن ينفقه،

(14) حينئذ، نتبين مدى ضلال أولئك الذين يطلبون الإبداع وهم لا يعلمون أن سر إبداعهم موجود في الفطرة التي خُلقوا بها؛ ولو أنهم علموا بهذا الأمر، لكان خيرا لهم أن يبادروا إلى استيفاء الشروط الروحية لهذه الفطرة، حتى تحمل مبدَعاتهم نفعا لا ضرر فيه وصلاحا لا فساد معه؛ فكم من المبدعات كان الأحرى بها ألا تُبدع، إذ شرها أعظم من خيرها ! كما ندرك مدى تناقض أولئك الذين يقرون المبدِعين على مبدعاتهم ولا يقرون بأصل إبداعهم، فمثلهم كمثل من يَقبل المسبَّبات ويَردُّ الأسباب، بل كمثل من يتلقى الإحسان ويقابله بالإساءة.

(15) ليس المراد بـ«العادة» هنا الفعل المكرَّر، وإنما الواحد من أفعال الحياة العادية كما أن المراد بـ«المعاملة» هنا معناها الأعم الذي يشمل المعاملة مع الخَلْق والمعاملة مع الحق سبحانه.

سدّا لحاجاته اليومية، فإن النية تجب لكي تصْرِف هذا الإنفاق عن عادة سد حاجاته اليومية إلى طلب العمل بقيمة الإحسان المتمثلة في الإنفاق على الفقراء.

• **أنها تُمَيّز في العمل والمعاملة مراتب تختلف باختلاف القيم المراد تحقيقها**؛ فقد يكون الفعل الواحد من صالح الأعمال إذا نوى به صاحبه تحقيق قيمة عليا ويكون من فاسدها إذا نوى به تحقيق قيمة دنيا؛ ولما كانت القيم التي يمكن أن تكون موضع النية تشكل سُلّما متعدد الدرجات، كان للصلاح والفساد في الفعل الواحد من الدرجات ما لهذا السُلّم منها.

وبهذا، يتضح أن النية ترتبط بالقيمة ارتباط القصد بالغاية[16]؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون وجودها في ضمير الإنسان ــ أو في قلبه[17] ــ وجودا ليس كوجود القصد؛ وبيان ذلك أن القيمة، على خلاف الغاية، ليست في مكان يقتضي انتقالا إليه، ولا في زمان يقتضي انتظارا له، وإنما هي دائما **هنا والآن**، ولا شيء يمكن أن يكون **أقرب** منها إلى الإنسان، كيف وقد ثبت أنها بنت فطرته نفسها ! أو قل بإيجاز إن القيمة تتمتع **بالحضور والقرب**؛ وحيث إن النية تتعلق بها، وجب أن تَرِث عنها هاتين الصفتين، لذا يقال: «حضَرتِ النيةُ» و«استحضر النيةَ»، بينما لا يقال: «حضر القصدُ» و«استحضر القصدَ»؛ فالحضور هو وجه وجود النية في الضمير كما أن الحصول هو وجه وجود القصد فيه؛ ويتميز الحضور بكونه ينطوي على قوة وجودٍ ليست متوفرة في مجرد الحصول؛ إذ النية، على خلاف القصد، تحضر حضورا أشبه

---

(16) لقد تفطن علماء المسلمين لهذا الارتباط بين النية والقيمة؛ والشاهد على ذلك تكرُّر أقوال تجمع بين النية وبين جلب المنفعة ودفع الضرر كما عند الغزالي والبيضاوي؛ و«جلب المنفعة» و«دفع الضرر» من المفاهيم التي كانوا يستعملونها لإفادة معنى «القيمة»؛ ومن هذه الأقوال قولهم: «النية انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب منفعة أو دفع ضرٍّ حالا أو مآلا»، السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مصطفى البابي الحلبي، مصر 1959، ص. 30.

(17) لقد كاد لفظ «القلب» أن ينمحي من الاستعمال في سياق الفكر الإسلامي الحديث، وذلك بسبب تأثير الثقافة الغربية؛ وفي هذا ضرر كبير بهذا الفكر، إذ أن مفهوم «القلب» في أصل وضعه أغنى من مفهوم «العقل»، حيث إنه يتضمن ــ على خلاف مقابلاته في اللغات الغربية التي لا تدل إلا على معنى «الانفعال» و«الوجدان» ــ معاني في غاية الفائدة، فضلا عن دلالته على «العقل»، إذ العقل هو الفعل الذي يختص به القلب كما جاء في الآية الكريمة: «أفلم يسيروا في الأرض، فتكون لهم قلوب يعقلون بها»، 22، سورة **الحج**؛ لكن إسقاط الكُتّاب العرب اللفظ العربي على المقابلات الأجنبية ــ كما هي عادتهم ــ جعلهم لا يتنبهون إلى ما يمكن أن يفضل به المصطلح العربي هذه المقابلات، ظانين أنهم بهذا الإسقاط أصبحوا عقلانيين وواقعيين.

بحضور «الذات» منه بحضور «المعنى»[18]، كما أن الناوي يشعر ـ كما سيتضح ـ بمسؤولية شاقة لا يشعر بها القاصد؛ وعلى هذا، فكل حضور حصول، لكن ليس كل حصول حضورا.

وأيضا النية قريبة، لا من جهة أنها حالة باطنية شأن القصد فحسب، بل من جهة أنها، على عكس القصد، لا تتعلق إلا بالأفعال التي يأتي بها الناوي بنفسه، ولا تتعلق أبدا بالأفعال التي يأتي بها غيره؛ فمثلا لا يُعقل أن أنوي أن يقوم غيري لشراء كتاب ولو كان من أجلي، بينما يكون من المعقول أن أقصد أن يقوم غيري لشراء كتاب لنفسه؛ بل إن النية ليست قريبة إلى الذات فقط، بل أيضا تكون وسيلة لتقريب الذات إلى غيرها؛ وعلى قدر هذا الغير تكون هذه النية، فإن علا عَلَت وإن انحط انحطت؛ ولا يخفى أن أحقَّ واحد بهذا التقرب هو **واهب الجهد** جل جلاله؛ فليس في الأعمال أوْلى بالنيات من الأعمال التي كلِّف بها الإنسانَ، حتى كادت أن تختص بالدلالة عليها في الاستعمال؛ فهاهنا الأفعال تُقدَّر بالقيم التي تسعى إلى تحقيقها، وفاعلُها يُجازى بالمصالح التي يسعى إلى تحصيلها.

وبإيجاز، فإن الجهد الارتقائي يرفع «القصد» إلى منزلة «النية» كما أن هذا الجهد يرفع فعل «الحصول» من رتبة الدلالة على معنى عام هو: «الحدوث» إلى رتبة الدلالة على معنى قيمي خاص هو: «الحضور»، إذ الحضور يجمع إلى حصول الشيء في الوجود رفعَه إلى رتبة ذات تتحدد أساسا بالصفات الروحية والعملية.

3.1.3. اقتحام العقبة: لو نظرنا مليا في طبيعة «العائق» الذي يدخل في تركيب الجهد الاعتيادي، لتبيَّن أن الضرر الذي قد يقترن به ليس نوعا واحدا، وإنما نوعين اثنين: أحدهما «**السَّوْء**»، وهو الضرر الذي يَفسُد به عمل الإنسان؛ والثاني «**البلاء**»، وهو الضرر الذي لا يفسد به عمل الإنسان، وإنما يُختبَر به؛ وفي حالة البلاء، لا يحول العائق دون تحقيق الخير كما في حالة السَّوء، بل يكون وسيلة تُوصِّل إليه؛ وحينئذ، يتعين بذل الجهد، لا في إزالة ما يضرنا، وإنما في **تقبُّله أو تحمُّله**، حتى نظفر من ورائه بما ينفعنا.

ثم إن الجهد لا ينحصر في دفع المضرة، سوْءا كانت أم بلاء، حتى يختص

(18) المراد هنا الفرق بين «اسم الذات» و«اسم المعنى»؛ فمعلوم أن الأول يدل على «الفرد المشخص»، بينما الثاني يدل على «المعنى المجرد».

العائق بالدلالة على الضرر الذي ينبغي دفعه أو، على العكس من ذلك، الصبر عليه، بل يتجاوز ذلك إلى **جلب المنفعة**؛ وإذا صح هذا، صح معه أن العائق قد يصبح خيرا صريحا أو نفعا ظاهرا، فنحتاج، لا إلى صرفه أو تقبُّله، وإنما إلى «اقتحامه» وتحصيله؛ **والاقتحام** لغة هو «الدخول في الشيء بقوة»، فيكون معناه هنا هو بذل الجهد في **جلب ما ينفعنا**، حتى نتقي من دونه ما يضرنا.

يتخلص من هذا أن العائق قد ينتقل من وصف الإعاقة والإضرار إلى وصف العمل النافع الذي يطلبه باذل الجهد كما يطلب القيمة التي من ورائه؛ وهذا المعنى بالذات هو الذي استُعمِل فيه صراحة لفظ آخر قريب من لفظ «العائق»، وهو: «العقبة»؛ **فالعقبة** في هذا الاستعمال هي «**الصالح الذي يستحق أن يبذل الإنسان جهده في عمله**»[19]؛ ومتى علمنا أن هذا اللفظ يفيد لغةً معنى «الطريق الصاعد في الجبل»، أدركنا كذلك أن إتيان العمل الصالح يجعل باذل الجهد يصعد درجة؛ فإذن **العقبة** هي العمل الذي يرتقي بالإنسان، أي الذي تتحقق به **التزكية الإنسانية**؛ ومعلوم أن لفظ «التزكية» اختص بالدلالة على التنمية العملية للإنسان، **واقتحام العقبة** هو الدخول بقوة في هذه التزكية.

وباختصار، فإن الجهد الارتقائي يرتقي بـ«العائق» من رتبة «المانع» إلى رتبة «العقبة» كما أنه يرتقي بفعل «الإزالة» من رتبة الدلالة على معنى عام هو: «المقاومة» إلى رتبة الدلالة على معنى قيمي خاص هو: «الاقتحام»، إذ بفضل الاقتحام يخرج الإنسان من حال ويدخل في حال أزكى، محققا تقدمه العملي وصعوده إلى الأفضل.

4.1.3. تقبُّل الكلفة: كما أن العائق قد لا يكون أمرا ضارا ينبغي دفعه، وإنما أمر صالحا ينبغي جلبه ـ أي عقبة ـ كذلك المشقة التي تقارنه، فقد لا تكون كبَدا يجب تحمُّله، وإنما **عناء يجب تقبُّله**؛ وعندئذ، يُطلق عليها اسم «الكلفة»؛ فالكلفة هي «**العمل الشاق الذي يقبل الإنسان أن يتحمله بمحض إرادته**»؛ فهي تقترن أساسا بالشعور بالمسؤولية وإرادة حمل الأمانة، إذ يكون الإنسان مختارا بين أن يقوم بها وأن لا يقوم بها؛ ويكون قيامه بها عنوان سلوكه لطريق الخير، في حين يكون عدم قيامه بها عنوان سلوكه لطريق الشر؛ لهذا، يجوز أن يقال: «**تقبَّل** الكلفة»، فضلا عن القول: «تحمَّل

---

(19) كما جاء في الآيات الكريمة: «ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين، **فلا اقتحم العقبة**، وما أدراك ما العقبة، فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة، يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة...»، 8- 18، سورة **البلد**.

لكلفة»، وكلا القولين يفيد معنى «الدخول في المسؤولية»، في حين أنه لا يجوز أن يقال: «تقبّل المشقة»، لأن من المشاق ما لا يمكن أن يرتضيه أحد لنفسه، حتى ولو قتدر على الصبر عليه؛ أما القول: «تحمّل المشقة»، فليس يعني في أصل وضعه: «دخل في المسؤولية»، وإنما يعني فقط: «تكبّد المشقة».

لهذا، فمن الخطإ الاعتقاد بأن كل مشقة كلفة؛ فإن المشقة قد تُتَحمّل ولا حرية للإرادة فيها، على حين أن الكلفة لا تُتحمّل إلا مع وجود هذه الحرية؛ وقد أفضى هذا الالتباس إلى أن يطلب بعضهم المشقة لذاتها، معتقدا أن في تحمُّلها مزيدا لأداء الواجب ومزيدا لاستحقاق الاعتبار؛ لكن ليس الأمر كذلك، ذلك أن تحمُّل هذه المشقة قد يكون، إما تعذيبا للذات وإما إظهارا للقوة؛ والأول إهدار للجهد، والثاني اغترار بالجهد، وكلاهما مخالف لمقتضى الكلفة؛ إذ الكلفة لا تُطلَب إلا من جهة ما تحتها من مصلحة، بحيث لا يُهدر فيها جهد ولا يُغترُّ به؛ ثم إن الكلفة لا تحصل إلا بالقدر الذي يطيقه باذل الجهد، لأن الأصل فيها النهوض بالمسؤولية، ولا يُعقل أن يُسأل باذل الجهد عما لا يقدر عليه، فلا مسؤولية بغير قدرة.

غير أن هذا لا يعني أن الكُلَف متساوية في مقدار العناء الذي يقترن بها، بل إن مَثَلها في ذلك مَثَلُ المشاق من حيث اختلافها بحسب الشدة والزمان؛ ولنضرب مثالا على ذلك بالعبادات التي هي أركان الإسلام الخمس: ففي «النطق بالشهادتين» معاناة ولو أن شدتها أضعف وزمانها أقصر، وفي «إقامة الصلوات الخمس كلَّ يوم» معاناة شدتها ضعيفة وزمانها أطول، وفي «إيتاء الزكاة» معاناة شدتها قوية وزمانها قصير، وفي «صيام رمضان» معاناة شدتها قوية وزمانها طويل، وأخيرا في «حج البيت» معاناة شدتها أقوى وزمانها طويل.

كما أن هذا لا يعني أن الأشخاص يتساوون كلهم في العناء الذي يجدونه في القيام بالكُلَف؛ ذلك أن الأصل في الصالحات الشاقة أن تؤتَى في حدود الطاقة، ومعلوم أن الطاقة تختلف باختلاف الأشخاص، قليلا أو كثيرا؛ فيلزم من هذا أن ما يجده الواحد منهم من عناء في الإتيان بواحدة من الصالحات قد لا يجده سواه؛ بل إن هذه الطاقة قد تختلف بالنسبة للشخص الواحد، فما لا يطيقه في وضع أو وقت أو محل قد يطيقه في وضع غيره أو وقت غيره أو محل غيره، فيكون عناؤه متقلبا بتقلب الأوضاع والأزمان والمحالّ.

وبإيجاز، فإن الجهد الارتقائي يرفع «المشقة» من رتبة «الكبَد» إلى رتبة «الكلفة»،

كما أنه يرفع فعل «تكبُّد المشقة» من رتبة الدلالة على معنى عام، وهو: «تحمل المشقة» إلى رتبة الدلالة على معنى قيمي خاص، وهو: «تقبُّل الكلفة»؛ إذ بفضل الكلفة يمارس الإنسان إرادته ويتحمل مسؤوليته.

مما تقدَّم يلزم أن الجهد الارتقائي الجزئي ينبني على أفعال أربعة ترقى بالجهد من رتبة الجهد الطبيعي كما في الجهد الاعتيادي إلى **رتبة الجهد القيمي**؛ وإذا كان الأمر كذلك، لَزِم، بموجب «الصيغة العامة لمبدإ القيمية»، أن يكون هو **الجهد الذي يتحقق به العمل الديني، أي يحصُل به تطبيق القيم الدينية في الأفعال**؛ وعلى هذا، فإن الجهد الارتقائي الجزئي يورِّث المؤمن **القدرة على تفعيل الإيمان**، أي **جعْله إيمانا حيا**؛ ولما كان تفعيل الإيمان هنا يحصل بواسطة **إتيان بعض الأفعال في سياق دين مخصوص**، كان عبارة عن **تفعيل جزئي للإيمان**[20].

2.3. أركان الجهد الارتقائي الكلي

لئن كان الجهد الارتقائي الجزئي الذي يفعِّل الإيمان عند كل ذي دين يقوم على أفعال قيمية هي: {«تحقيق القيمة»، «استحضار النية»، «اقتحام العقبة» «تقبُّل الكلفة»}، فإن الجهد الارتقائي الكلي الذي يفعِّل الإيمان عند المسلم يقوم على أفعال قيمية أخص منها، وهي: **«تحقيق قِيَم الدين الخاتم» و«ابتغاء التقرب إلى الله» و«عمل الصالحات» و«حَمْل الأمانة»**؛ فلنفصل القول في هذه الأركان:

1.2.3. إقامة الدين القيِّم؛ إن الحالة الأكمل لتحقيق القيمة هي «إقامة الدين القيِّم»؛ إذ القِيم العملية التي نزل بها الوحي في آخر طور من أطواره[21] هي أفضل القيم التي ينبغي العمل بها.

2.2.3. ابتغاء التقرب إلى الله؛ فالحالة الأكمل لاستحضار النية هي «ابتغاء

---

(20) على هذا، فكم من متدين لا يعرف أنه متدين! وكم من متدين ينكر أنه متدين! فأيا كان الإنسان، لا بد أن يستجيب للخالق سبحانه، إما طوعا أو كرها؛ وليس أدل على حتمية هذه الاستجابة من كونه لا يفتأ يكِدّ ويكدح مدى عمره، فيصيب أخلاقا ويصادف دينا من حيث يدري أو لا يدري، ومن حيث يعترف أو لا يعترف، بل لا يبعد أن تكون جهود هذا المنكِر أو ذاك أضعاف جهود هذا المُقِر أو ذاك، إلا أنها لا تثمر أبدا فلاحَه، وإن جاز أن تثمر صلاحَه.

(21) تدبر الآية الكريمة: «**فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها**، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين **القيم**»، 30 سورة **الروم**.

التقرب إلى الله»، إذ النيات التي تبتغي وجه الله في كل واحد من الأفعال ولا تشرك به فيه غيره[22] هي أفضل النيات التي ينبغي حفظها.

3.2.3. **عمل الصالحات**؛ إن الحالة الأكمل لاقتحام العقبة هي «عمل الصالحات»، إذ الأعمال الحسنة التي فصَّلها الوحي في آخر أطواره[23] هي أفضل العقبات التي يجب الدخول فيها بقوة.

4.2.3. **حَمْل الأمانة**؛ فالحالة الأكمل لتقبل الكلفة هي «حَمْل الأمانة»، إذ الكُلف التي تتحقق بها طاعة الله[24] هي أفضل الكُلف التي ينبغي تحمُّلها.

مما تقدَّم يلزم أن الجهد الارتقائي الكلي ينبني على أفعال أربعة ترقى بالجهد الارتقائي من درجة الجهد القيمي إلى درجة **الجهد القيمي الأكمل**؛ وإذا كان الأمر كذلك، لَزِم، بموجب «الصيغة الخاصة لمبدإ القيمية»، أنه **الجهد الذي يتحقق به العمل الديني الأكمل**؛ وعلى هذا، فإن الجهد الارتقائي الكلي يورِّث المسلم **القدرة على أن يُفعّل إيمانه تفعيلا كليا**، إذ لا فعل يأتيه إلا ويستشعر فيه روح العبادة.

وخلاصة القول في الجهد الارتقائي هي أنه يختص بتثبيت الإيمان الملكوتي، إن كلاً كما في حال الإسلام أو بعضا كما في حال غيره من الأديان، مورِّثا الإنسان **الإيمان الحي**؛ فلنذكر الآن بعض خصائص **الإيمان الملكوتي الحي** والتي تميزه ــ بسبب قيامه على هذا الجهد الثاني ــ عن كل اعتقاد سواه، دينيا كان أو غير ديني.

4. خصائص الإيمان الملكوتي الحي

1.4. **الإيمان الحي أشرف اعتقاد**؛ إن الاعتقاد يَشرُف بشرف متعَلَّقاته من الموجودات؛ والمتعلَّقات الوجودية للإيمان الملكوتي الحي هي أشرف الكائنات، إلها خالقا أو ملائكة مكرَّمين أو أنبياء مرسلين، وهي أيضا أشرف الأشياء، كتبا منزلة أو أحداثا معجزة أو حياة آخرة؛ فبيِّنٌ أن هذا الشرف، هو الآخر، ليس شكلا واحدا، وإنما أشكالا متنوعة، ولا مقاما واحدا، وإنما مقامات متعددة؛ وإذا شَرُفت الذوات،

---

(22) تدبر الآية الكريمة: «وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا **ابتغاء** وجه ربه الأعلى»، 19- 20، سورة **الليل**، وكذلك الآية الكريمة: «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين»، 5، سورة **البينة**.

(23) تدبر الآيات الكريمة: 8-18، سورة **البلد**.

(24) تدبر الآية الكريمة: «إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوما جهولا»، 72، سورة **الأحزاب**.

شرُفت كذلك أوصافها وأفعالها؛ ومتى تعلق الإيمان الحي بواحد من هذه الأوصاف والأفعال، شَرُف بشرفها وتشكل بشكله واستشرف المقام الذي ينزله هذا الوصف أو الفعل.

كما أن الاعتقاد يَشرُف بشرف متعَلَّقاته من القيم؛ والمتعلَّقات القيمية للإيمان الملكوتي الحي هي أشرف المثل والمعاني، وهي القيم الروحية والعملية التي انطوت عليها الأوامر والنواهي المسطورة في الكتب المنزلة والمبيَّنة في أقوال وأفعال الأنبياء المرسلين، وذلك لأن مَن تولَّى فرضها وإنزالها وتبليغها هم أشرف الكائنات! وليس في القيم الروحية بعد الألوهية أشرف من قيمة «التوحيد»؛ والمراد به، كما هو معروف، هو نفي الشبيه والشريك عن الله سبحانه، ذاتا وأوصافا وأفعالا؛ فيكون الإيمان الملكوتي الحي هو الاعتقاد الذي لا يتعلق بشيء قدرَ تعلُّقه بوحدانية الله جل جلاله؛ ثم لما كانت أشرف القيم الروحية، هي الأخرى، تتفاوت أقدارها من الشرف، كان تعلُّق الإيمان الحي بها يأتي على حسب هذه الأقدار، ولا قدرَ يعلو على قدر التوحيد، فكان لا بد أن يحظى بأكبر تعلُّق ممكن.

4.2. **الإيمان الحي أيقن اعتقاد**: ليس الإيمان الملكوتي مطلق «التصديق الوجداني»، لأن الاعتقاد قد يكون في مجال المعرفة العلمية كما يكون في مجال الدين؛ والاعتقاد العلمي، كما تقرر في تاريخ المعرفة العلمية، اعتقاد يرتبط بعنصرين جوهريين: أحدهما **الحقل** الذي يتناوله؛ فلكل حقل أحكامه وشرائطه ومعاييره التي تحدد ما هو مقبول فيه وما هو غير مقبول؛ والعنصر الثاني **الطور** الذي يتقلب فيه، فلكل طور اكتشافاته وتقريراته العلمية التي قد لا يتعدى العملُ ببعضها إلى الأطوار التي تليه لظهور بطلانه فيها، حتى اختار بعض فقهاء العلم أن يصف مسار العلم بكونه، لا مسار تصديق متزايد، وإنما مسار **تكذيب متواصل**؛ يترتب على هذا أن الاعتقاد العلمي لا يكون إلا **اعتقادا نسبيا أو ظنيا**، إذ لا يزول عن الدعوى العلمية، كائنة ما كانت، احتمالُ دخول الشك عليها مع تبدُّل الحقول وتقلُّب الأطوار؛ والمنكِرُ لهذا الاحتمال جاهل بمقتضى التقدم العلمي.

أما الاعتقاد الديني، فلا يكون إلا **اعتقادا إطلاقيا أو يقينيا**، ذلك أن الخبر الديني لا ينفك عن الدلالة على كائن غيبي أو قيمة عليا؛ ولا سبيل لمتلقي هذا الخبر إلى حفظ هذه الدلالة إلا بأن يعتقد وجود هذا الكائن الغيبي أو هذه القيمة العليا على وجه يقطع بصحة هذا الوجود قطعا لاشك معه؛ والمتردد في هذه الصحة في الحاضر أو

المجوِّز لهذا التردد في المستقبل كالمكذب بهذا الخبر الديني.

وعلى هذا، فإن الجهد الارتقائي المبذول في الاعتقاد اليقيني يختلف عن الجهد الاعتيادي المبذول في الاعتقاد النسبي كيفا وكما؛ أما الاختلاف الكيفي بينهما، فيتمثل في كون الجهد في الاعتقاد النسبي يُبذل في ملاحظة الظواهر والحوادث التي لا تفتأ تعرض للأشياء ، بينما الجهد في الاعتقاد اليقيني يُبذل في تحرير الإنسان من إسار هذه الظواهر والحوادث المادية والخروجِ به إلى فضاء المعاني الروحية والقيم العملية؛ وأما الاختلاف الكمي بينهما، فيتجلى في كون حفظ الاعتقاد النسبي لا يوجب إلا جهدا ينقطع بانقطاع متعلَّقه، في حين أن حفظ الاعتقاد اليقيني يوجب جهدا لا يتواصل فحسب، بل أيضا يتزايد شدة، لأن متعلَّقه لا ينقطع أبدا ولا ينكشف تماما.

4.3. **الإيمان الحي أعمل اعتقاد**: ليس **الإيمان الحي** مجرد تصديق وجداني وإقرارٍ لفظي، أو قل ليس مجرد اعتقاد صادق وقولٍ قاطع، وإنما هو بالأساس **اعتقاد يصدِّقه العمل وقول يحققه الفعل**[25]؛ فهناك فرق بين مسمى «الاعتقاد الباطني» ومسمى «الإيمان الحي»؛ فالاعتقاد الباطني قد يوجد ولا عمل معه، في حين أن الإيمان الحي لا يوجد إلا مع العمل؛ وهذا الفرق يوضح كيف أن الجهد الارتقائي الذي يبذله المؤمن لا يقاس في حجمه بالجهد الاعتيادي الذي يبذله «المعتقِد»، إذ أن المؤمن يتحرك بكلية قواه، ما بَطَن منها وما ظهَر، في حين أن «المعتقِد» لا يتحرك إلا بجزء منها، وقد يكون هذا الجزء هو أضعفها جميعا؛ أضف إلى ذلك أن العمل الذي يدخل في الإيمان هو جملة الأفعال التي يوجبها التعلق بأشرف الكائنات وأشرف القيم الروحية والعملية؛ ومادامت هذه الأفعال بهذا الوصف، فواضح أنه ليس أدل منها على حقيقة العمل ولا أبلغ منها في حمل صبغة الممارسة.

وعمل المؤمن ليس نوعا واحدا، بل نوعين اثنين: «عمل جامد» و«عمل حي»؛ **والعمل الجامد** هو الآخر على ضربين: «عمل تقليد» و«عمل عادة»؛ أما **عمل التقليد**، فهو العمل الذي يأتي به المؤمن ولَمّا يثبت عنده بدليل صحيح، محاكيا فيه غيره نحو آبائه أو أوليائه أو أشراف قومه أو أفراد جيله[26]؛ وأما **عمل العادة**، فهو العمل الذي

---

(25) لا يعنينا هنا تاريخ الأفكار، فنتكلم في اختلاف الفقهاء والنظار والأصوليين في مسألة الإيمان، بل نعتبر أن أغلب مظاهر هذا الاختلاف ناتجة عن سوء استعمال للألفاظ أو عن سوء فهم للمعاني، ولا داعي للخوض في هذه المسألة.

(26) محاكاة الرُسل والأئمة المهتدين بهديهم لا يُعدّ تقليدا، وإنما اتباعا.

يأتي به المؤمن وقد صح عنده بدليل، لكنه لطول تكراره له وحصول إلفه به، صار يأتيه بصورة آلية لا يَحضر فيه بقلبه، ولا يتحرك فيه بإرادته؛ **والعمل الحي** هو العمل الذي يأتيه المؤمن وقد صح عنده بدليل مخصوص، حاضرا فيه بقلبه ومستعملا فيه إرادته.

وإذا نحن تأملنا أقدار الجهد المبذولة في هذه الأنواع الثلاثة من العمل: «عمل العادة» و«عمل التقليد» و«العمل الحي»، وجدنا أن بينها اختلافا كبيرا؛ فعمل العادة يكاد الجهد أن يكون مفقودا فيه، حتى إنه يجوز أن تُنزَل العادة منزلة الضد من الجهد؛ فالعادة تَذهب بالفعالية وتوقع في الجمود، جاعلة الإنسان يكتفي بالموجود ولا يتطلع إلى بذل المجهود، بينما الجهد الارتقائي يبعث الحركة ويُولِّد الفعالية، جاعلا الإنسان يتجاوز نطاق الموجود ويسعى إلى تحقيق ما ليس بموجود؛ أما عمل التقليد، فإنه، وإن كان لا يمحو الجهد الارتقائي بالمرة كسابقه، فإنه يصيبه بالضعف، وقد لا يتطلّب إلا أدناه؛ فالمقلد حسْبُه أن يستهلك ما أنتجه غيره؛ وشتان بين جهد الاستهلاك وجهد الإنتاج، فالأول لا يحرّك من الذات إلا جوارحها الظاهرة، في حين أن الثاني يحرك منها الجوانح الباطنة، فضلا عن جوارحها الظاهرة؛ وأما العمل الحي، فإنه يقتضي من الجهد الارتقائي ما يندفع به الإنسان في عمله كما لو أنه يأتيه لأول مرة، إذ يكون انتباهه مشدودا إليه وتكون همته مجموعة عليه؛ وواضح أن الجهد في ابتداء الفعل أعظم منه في إعادته؛ **فالعمل الحي ينضبط بقانون الابتداء، وغيره ينضبط بقانون الإعادة**، سواء أكان عمل تقليد أم كان عمل عادة.

4.4. **الإيمان الحي أدوم اعتقاد**؛ إذا كانت المعرفة العقلية المُلْكية تتطلب بذل الجهد الاعتيادي كما يتطلب الإيمان الحي الملكوتي بذل الجهد الارتقائي، فإنها لا تتطلبه على الدوام؛ وبيان ذلك من جهتين، **أولاهما**، صحيح أن الابتداء في المعرفة المُلكية يقتضي جهدا صريحا، لأنه انتقال من حال الجهل إلى حال الإدراك، كما قد يقتضيه حفظها، وبالأحرى الزيادة فيها، لكن يجوز أن يذهب عنها وصفها النظري الذي هو مظهر الجهد فيها، وأن يقوم بها وصف حسابي؛ والوصف الحسابي أوْلى أن يقوم بالآلة من أن يقوم بذي المعرفة، فمعلوم أن الآلة لا يجرى عليها قانون الجهد؛ **والجهة الثانية** أن الفعل المعرفي المُلكي الواحد قد يكون فيه جهد قليل أو كثير وقد لا يكون فيه شيء منه؛ فمثلا **الرؤية**، متى اقترنت بالجهد، كانت **إبصارا** حقا، لأن الرائي يجاوز الظاهر إلى ما ينطوي فيه من معان وقِيَم؛ ومتى لم تقترن به، كانت مجرد **نظر**،

لأن الرائي يقف عند حدود الظاهر لا يتعداها، بل، متى تعذر هذا الاقتران، كانت على الحقيقة **عمى**[27]، لأن الرائي يضل طريق الإفادة من الظاهر نفسه على ما هو عليه.

على حين أن **الإيمان الحي يقتضي جهدا ارتقائيا دائما؛** قد يقوى الجهد الارتقائي في الإيمان الحي وقد يضعف، غير أنه لا يخلو منه أبدا؛ وبيان ذلك من جهتين: **إحداهما**، لما كان الإيمان الحي أشرف اعتقاد ــ لكون متعلَّقه أشرف ــ كان أدعى للاحتراز من الجزم ببلوغ درجة الكمال فيه؛ لذا، لا يفتأ المؤمن يبذل من الجهد ما يرجو أن يكتمل به إيمانه، حتى إنه لا يركن إلى كد ولا يقف عند حد؛ فاعتقاده أشبه بالفعل الدائم منه بالحال القائم؛ **والجهة الثانية** أن الإيمان لا ينفك عن العمل، وهو إتيان الأفعال التي تقتضيها أشرف الأوامر والنواهي، وهي أفعال ينبغي أن لا تنتهي إلا بانتهاء الأجل؛ فيبقى جهد الإيمان ما بقي هذا العمل، لا يقطعه ما قد يعتري العمل من زيادة أو نقصان، وإن أثَّر في حاله، قوة أو ضعفا؛ فإذن **لا إيمان حي بغير دوام الجهد**.

مما تقدم، يتضح أن الإيمان الملكوتي الحي ليس كمثله اعتقاد، سموا وقوة وتحققا واستمرارا، إذ حاز سمو المقصود وقوة اليقين والدخول في العمل والدوام عليه؛ والآن نذكر حقيقتين أساسيتين تتفرعان على هذا الإيمان الحي، حقيقتين طالما وقع بصددها اللبس والتغليط.

الحقيقة الأولى **أن الإنسان لا يُخيَّر في شيء تخييرَه في الإيمان الملكوتي الحي؛** لقد ظهر أن الإيمان الملكوتي الحي أشرف اعتقاد يمكن أن يحصِّله الإنسان؛ **والأصل في الدعوة إلى الأشرف التخييرُ لا الإكراه؛** ذلك أن الإيمان الحي رتبة أعلى تحتها رتب أخرى، والإنسان، وإن كان الأَوْلى به أن يختار الارتقاء إلى هذه الرتبة الأعلى، فقد يرتضي لنفسه ما دونها.

ومن هنا يرتفع اللبس الذي وقع فيه بعضهم، حيث ظن أن ما يجري من حكم الإكراه على الاعتقادات الدنيا، يجري كذلك على الاعتقاد الأعلى؛ والحال أن الاعتقاد الأعلى هو أقصى ما يقدر عليه الإنسان؛ والظاهر أن الإنسان لا يجوز حمله قسرا إلا على بعض المقدور الذي لولاه لفسدت الحياة فسادا كليا، وليس على كل المقدور،

---

(27) تدبر الآية الكريمة: «أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون»، سورة **يونس**/ 43.

بل يُترَكَ الإنسان حرا في أن يأتي أو لا يأتي به، على أن يُنبَّه على أن إتيانه به خير له من عدم إتيانه به.

كما ترتفع المغالطة التي ارتكبها بعضهم، حيث زعم أن الدعوة إلى الإيمان الملكوتي الحي في الإسلام أقرب إلى ممارسة الإكراه منها في أي دين غيره؛ وهذا فاسد، وبيان فساده أن الإيمان الحي في الإسلام أشرف منه في أي دين سواه، ذلك أن شرف هذا الإيمان يتزايد مع توالي الشرائع، حتى آخرها، والإسلام آخرها؛ وقد وضحنا كيف أن تحصيل الأشرف لا إكراه فيه، فيلزم أن الإسلام لا يكون فيه إكراه، لا من حيث كون الإيمان الحي، عموما، هو أشرف الجهود كلها فحسب، بل أيضا من حيث كون الإيمان الحي الإسلامي، خصوصا، هو أشرف الاعتقادات الإيمانية الدينية جميعها؛ وهكذا، فإذا صح أن دينا من الأديان الأخرى لا يحمل أحدا بالقوة على الإيمان به، فمن باب أَوْلى أن يصح ذلك في حق الإسلام؛ والعكس بالعكس: فلو جاز أن الإكراه على الإيمان موجود في الإسلام، لكان جواز وجوده في غيره من الأديان أَوْلى، ألا ترى أنه هو الذي يكمِّلها، وليست هي التي تكمله !

الحقيقة الثانية **أن الإنسان لا يدافع عن شيء دفاعَه عن إيمانه الملكوتي الحي**؛ إذا كان استعمال القوة لا مكان له في كسب أشرف اعتقاد كالإيمان الحي، فإن له مكانا في صيانته متى وقع اكتسابه، **إذ الأصل في الأشرف حفظه**؛ فمعلوم أن الشرف كالعزة قيمةٌ عليا، والقِيَم لا يُتراخى في طلبها كما قد يُتراخى في الوقائع، ولا بالأولى يقع التفريط فيها، نظرا إلى أنها قوام الإنسانية؛ وليس هذا فحسب، بل إن الشرف ينزل منزلة **العِيار** الذي تُقدَّر به القِيَم، بحيث يتم ترتيبها على قدر شرفها، فمثلا «العفو» أشرف من «العدل» و«العدل» أشرف من «الشجاعة»؛ ولا أدل على الصلة بين «الشرف» و«القيمة» من كون لفظ «الشريف» ولفظ «القيِّم» يتواردان في الاستعمال على نفس المعنى كما إذا قيل: «شريف القوم» أو «قيِّم القوم»، والمراد: «سيّد القوم»؛ وحينئذ، يظهر أن الاعتداء على الأشرف شر من الاعتداء على ما دونه، فيكون دفعه أوجب من دفع غيره، ولا دفع له إلا بقوة تضاهي قوة الاعتداء.

ومن ثَمَّ يرتفع اللبس الذي وقع فيه بعضهم، حيث إنه توهَّم أن حكم الأشرف الإيماني في المدافعة هو عين حكم الأشرف غير الإيماني؛ وليس الأمر كذلك، ذلك أن الاعتقاد غير الإيماني كـ«الاعتقاد العلمي»، وإن كان أشرف من غيره مما هو من جنسه، فإنه لا يساوي في أشرَفِيَّته الإيمان الملكوتي الحي، نظرا إلى أن متعلَّق الإيمان

الحي أشرف من أي متعلَّق لاعتقاد آخر، فيلزم أن الدفاع عن المتعلق الإيماني أشرف من الدفاع عن المتعلَّق غير الإيماني، فيكون أوجب؛ وعلى هذا، فلئن جاز دفع الظلم بقوة عن الأشرف غير الإيماني، فلأَن يجوز هذا الدفع عن الأشرف الإيماني أوْلى.

كما ترتفع المغالطة التي ارتكبها بعضهم، حيث إنه زعم أن المسلم لا ينبغي أن يجاوز غيره من المؤمنين في الدفاع عن إيمانه الملكوتي الحي؛ وهذا باطل بموجب ما ذكرناه عن الطور الإسلامي من الشرع الإلهي، ذلك أن الإيمان الحي في الإسلام أشرف من الإيمان الحي في غيره بمقتضى آخِريته الملكوتية، فيلزم أن الاعتداء عليه شرٌّ من الاعتداء على سواه كما يلزم أن دفع الظلم عن الإيمان الحي الإسلامي أوجب من دفع الظلم عن الاعتقادات الإيمانية الدينية الأخرى؛ وهكذا، فإذا حُقَّ لدين من الأديان الأخرى أن يدفع بالقوة الاعتداء على اعتقاده الإيماني، فمن باب أَوْلى أن يحِقَّ ذلك للإسلام، لأن حقَّه في هذا الدفاع أقوى بموجب شرف الخاتمية الإيمانية الذي يتفرد به؛ وحتى لو فرضنا جدلا أن كل الأديان الأخرى تخلَّت عن حقها في الدفاع عن اعتقاداتها الإيمانية، فلا يلزم من ذلك أن الإسلام ينبغي أن يتخلى عنه، حيث إن الرتبة التي تفصله عن هذه الأديان تحفظ له هذا الحق؛ فإذا فوَّته غيره، فلا يجوز له هو أن يُفوِّته.

5. تفعيل الإيمان واتصال الكينونة

يبقى الآن أن نثبت أن التفعيل الإيماني بواسطة الجهد الارتقائي له فائدة كيانية أو قل «انطولوجية» كبرى لا توجد في غيره؛ وهذه الفائدة هي أنه يزوّد ذات المؤمن **بكينونة متصلة**؛ وحتى يتأتى لنا هذا الإثبات، نحتاج إلى أن نحدد بعض المفاهيم الأساسية، وهي: «الذات» و«الوجود» و«التواجد»و«الكينونة» و«الانفصال» و«الاتصال».

1.5. تعريف بعض المفاهيم

ليس المراد بمفهوم «**الذات**» هنا ــ كما قد يسبق إلى الأذهان ــ الهوية التي خُلق بها الإنسان في أصل نشأته، وإنما **الهوية التي يصنعها الإنسان بأفعاله**؛ فذات الإنسان عندنا ذاتان اثنتان: إحداهما ذات **موهوبة**، إذ خَلقُها ورِزْقُها بيد الله جل جلاله؛ والثانية، ذات **مكسوبة**، إذ أفعالها وتروكها بيد الإنسان، تفضُّلا من الخالق على خَلْقه؛ وهاتان الذاتان قد تتطابقان متى وافقت أعمالُ الإنسان مقتضياتِ أحكام الله؛ وقد

تتباينان متى خالفت الأفعالُ الإنسانية مقتضياتِ الأحكام الإلهية؛ وقد تتقاربان متى وافقت بعضُ الأفعال الإنسانية، لا كلُّها، مقتضياتِ الأحكام الإلهية؛ ولا يعنينا هاهنا إلا الذات المكسوبة التي يتحمل الإنسان مسؤوليتها.

أما مفهوم «**الوجود**»، فيراد به حضور ذات الإنسان بكليتها، جسما وروحا، في عالم مادي، بينما يراد بمفهوم «**التواجد**» حضور ذات الإنسان بجزئها الروحي في عالم معنوي[28]، فهو حضور لطيف لا كثافة جسمية معه، وخالص لا شائبة مادية فيه؛ والمقصود بمفهوم «**الكينونة**» هو كون ذات الإنسان موجودة أو متواجدة بعالم ما[29].

وأما مفهوم «**انفصال الكينونة**»، فيُقصَد به كون ذات الإنسان موجودة في عالم مادي وليست متواجدة بأي عالم آخر، بحيث تكون **هذه الذات منحبسة في العالم المادي ومنقطعة عن أي عالم معنوي؛ إذ الإنسان المنفصل كينونةً** يعتقد أن تعيُّن ذاته يتوقف على وجوده في العالم المادي وحده.

وبناء على هذا، فإن **الإنسان المُلْكي** إنسان له كينونة منفصلة انفصالا كليا، بحيث لا يصح، من منظوره، أن نتكلم عنه إلا على مقتضى قوانين هذا العالم الخارجي، أو قل على مقتضى عالم المُلْك؛ فلا يجوز، بحسب اعتقاده، أن نتصوره في عالم آخر مجانس لهذا العالم، لأن هذا العالم عنده لا نظير له من جنسه مطلقا؛ كما لا يجوز، بحسب ظنه، أن نتصوره في عالم مغاير لهذا العالم، لأن هذا العالم عنده لا نظير له من غير جنسه مطلقا؛ **فكينونته** تبقى منحصرة في الوجود داخل هذا العالم، ولا تتعداه إلى التواجد خارجه.

أما **الإنسان الملكوتي**، فهو إنسان له **كينونة متصلة**، بحيث يصح، من منظوره، الكلام عنه، لا على مقتضى قوانين هذا العالم فحسب، بل أيضا على مقتضى قوانين عوالم مجانسة وعلى مقتضى أسرار عوالم مغايرة؛ فإذا كان موجودا هنا بصفات ظاهرة معينة، فبالإمكان أن يوجد هناك بصفات ظاهرة أخرى[30]؛ وإذا كان موجودا هنا وجودا مشاهَدا، فيجوز أن يوجد هناك وجودا غيبيا[31]؛ وإذا كان موجودا هنا وجودا

---

(28) لاحِظْ أننا استعملنا لفظ «الحضور» كلفظ عام يندرج تحته «الوجود» و«التواجد» معا.

(29) آثرنا تعدية الفعل: «تواجد» بحرف الباء على تعديته بحرف الفاء، نظرا إلى أن استعمال «الفاء» يوهم بوجود علاقة مكانية بين الطرفين المرتبطين بهذا الحرف كما لو أن أحدهما يحلُّ في الآخر، في حين أن المقصود هنا هو ارتباط بين شيئين ليس لهما حيّز معلوم، بل هما أمران روحيان.

(30) الإله سبحانه قادر على أن يخلق ما لا يتناهى من العوالم تكون أمثالا للعالم المتعين.

(31) الوجود في «علم الله» والوجود في «عالم الذر» والوجود في «غيب الأرحام».

ماديا، فيجوز أن يوجد هنالك وجودا روحيا[32]؛ فكينونته لا تنحصر في الوجود داخل هذا العالم، وإنما تتجاوزه إلى التواجد خارجه.

بعد أن أنهينا تعريف المفاهيم الأساسية، لنمض إلى بيان كيف أن تفعيل الإيمان يفضي إلى اتصال الكينونة.

2.5. اتصال الجزئي لكينونة الذات

لقد تقدَّم أن تفعيل الإيمان لدى المؤمن يرجع إلى كون جهده الارتقائي الجزئي ينبني على أربعة أفعال قيمية، وهي: «تحقيق القيمة» و«استحضار النية» و«اقتحام العقبة» و«تقبُّل الكلفة»؛ فإذن نحتاج إلى أن نستدل على أن هذه الأفعال القيمية تمكِّن باذل هذا الجهد من أن يقيم الصلة بعوالم أخرى؛ كما تقدم أن العوالم الأخرى التي يمكن أن تتواجد بها الذات على نوعين: «العوالم التي تكون مجانسة للعالم الواقعي» و«العوالم التي تكون مغايرة لهذا العالم»، بالإضافة إلى وجودها في عالم الواقع أو قل «العالم المتعين».

ولا يخفى أن هذه العوالم الأخرى يجب أن تكون أفضل من عالم الواقع؛ ذلك أن هذا العالم يكفي في تحديده الجهد الاعتيادي، وهو ـ كما تقدم ـ يتكون من الأفعال الدنيا، وهي: «بلوغ الغاية» و«تحصيل القصد» و«إزالة العائق» و«تكبُّد المشقة»، والإنسان المُلْكي يستغني بالجهد الاعتيادي عن غيره؛ والحال أن المؤمن، وهو إنسان ملكوتي، لا يكتفي بهذا الجهد، بل يجاوزه إلى الإتيان بالجهد الذي يعلوه، وهو الجهد الارتقائي؛ فيلزم أنه يتطلع إلى عالم خيرٍ من العالم الذي تحدده هذه الأفعال الدنيا؛ وعليه، فلو فرضنا جدلا أن هذه العوالم الأخرى ليست خيرا منه، لوجب أن تكون هنالك أفعال أدنى تتحدد بها هذه العوالم؛ وهذا محال، فلا وجود لجهد يحصل بأفعال أدنى من أفعال الجهد الاعتيادي؛ وهكذا، فحتى لو جاز وجود مثل هذه العوالم الدنيا، فلا يمكن أن يوجد الإنسان الملكي بها، فضلا عن الإنسان الملكوتي؛ فإذن لا يوجد بهذه العوالم إلا كائنات دنيا.

وبهذا، يتضح أن الجهد الارتقائي الجزئي هو الجهد الذي يجعل المؤمن يتواجد بعوالم أفضل من هذا العالم المتعين؛ ولما كانت هذه العوالم الأفضل على نوعين: عوالم مجانِسة وعوالم مغايِرة، لزم أن يتضمن هذا الجهد الارتقائي عناصر تُوصِل إلى

(32) الوجود في «عالم البرزخ» والوجود في «عالم البعث».

العوالم المجانِسة الأفضل وأخرى تُوصِّل إلى العوالم المغايِرة الأفضل كما لزم أن يتوصَّل به المؤمن إلى التواجد ببعض هذه العوالم دون بعضها الآخر.

وإذا نحن أمعنا النظر في الأفعال التي تحدِّد هذا الجهد، وجدنا أنه يجوز أن نقسِّمها إلى مجموعتين مختلفتين كل مجموعة ذات عنصرين: إحداهما تتكون من الفعلين: {«اقتحام العقبة»، «تقبُّل الكلفة»}؛ والثانية تتكون من الفعلين: {«تحقيق القيمة»، «استحضار النية»}؛ واستنادا إلى هاتين المجموعتين، يمكن أن ننشئ عالمين متمايزين: أحدهما، «العالم الذي تُتقبّل فيه الكُلف وتُقتحم فيه العقبات»؛ والآخر، «العالم الذي تتحقق فيه القِيَم وتحضُر فيه النيات»؛ وواضح أنه يمكن الوصول إلى كلا العالمين انطلاقا من العالم الواقعي الذي يتحدد بأفعال الجهد الاعتيادي، أي: {«تحصيل القصد»، «بلوغ الغاية»، «إزالة العائق»، «تكبُّد المشقة»}، إذ يكفي أن يقع الارتقاء في كل مرة بفعلين من هذه الأفعال من رتبة العادة الطبيعية إلى رتبة القيمة المعنوية؛ لكن يبقى أن نعرف أي العالمين يشبه العالم الواقعي، وأيهما لا يشبهه.

لا حاجة إلى أن نطيل التأمل لكي نتبيَّن أن عالم الكُلف والعقبات يشبه عالم الواقع؛ فالكلفة تشبه المشقة، فكلاهما فيه عناء؛ والفرق بينهما أن الأولى أخص من الثانية، إذ تقترن بالمسؤولية؛ كما أن العقبة تشبه العائق، فكلاهما فيه مقاومة، والفرق بينهما أن الأولى أخص من الثاني، إذ تقترن بالعمل الصالح؛ فإذن **عالم الكُلف والعقبات هو عالم مجانس للعالم الواقعي**؛ وفي المقابل نتبيَّن أن عالم القيم والنيات لا يشبه عالم الواقع، فالقيمة غير الغاية، فالأولى مثال معنوي، بينما الثانية واقع مادي، كما أن النية غير القصد، فالأولى تقرُّب إلى واهب الجهد سبحانه، بينما الثانية توجُّه إلى آثار الجهد؛ فإذن **عالم القيم والنيات هو عالم مغاير للعالم الواقعي**.

وما يجدر ذكره بهذا الصدد هو أن وجود الشبه بين عالمين لا يعني قرب أحدهما من الآخر، ولا أن عدم الشبه بينهما يعني بعد أحدهما عن الآخر؛ فقد يشبه العالـمُ العالـمَ، لكنه يظل بعيدا عنه، بحيث لا يتداخل وجوده مع وجوده ولا أفعاله مع أفعاله؛ وهذه حال العوالم المتجانسة التي تكون بعضها بدائل لبعض، فالبديل يغني عن البديل؛ فللعالم الواقعي بدائل من جنسه أفضل منه، لكنها ليست متحققة مثلما هو متحقق، ولا مؤثِّرة مثلما هو مؤثر ولو أننا قد نتطلع إليها ونستشرف إمكان تحققها؛ وقد لا يشبه العالـمُ العالـمَ، لكنه يكون قريبا منه، بحيث يتداخل وجوده مع وجوده أو تتداخل أفعاله مع أفعاله؛ وهذه حال العوالم المغايرة التي تكون بعضها مكمِّلات

لبعض، إذ المكمَّل يحتاج إلى المكمِّل؛ فللعالم الواقعي عوالم مكمّلة من غير جنسه أفضل منه، بعضها موجودة وجود هذا العالم ولو أن الاتصال بها لا يكون على قانون الاتصال به؛ فمثلا عالم الروح هو أحد هذه العوالم المكمِّلة، وهو يؤثر في العالم الواقعي بما لا يؤثر به فيه العالم البديل.

وإذا تقرر أن عالم الواقع موصول بعوالم أفضل: بعضها مجانِسة له وبعضها مغايرة له، عُلِم أن الذات التي تقيم في العالم الواقعي لا تمنعها حدوده المادية من العبور إلى هذه العوالم الأخرى التي تحيط به، ناهضة بأفعالها فيها كما لو كانت توجد بها وجودها في عالم الواقع؛ **فوجود** الذات في هذا العالم المتعين لا يحول بينها وبين **تواجدها** بعوالم أفضل منه؛ ومقتضى **اتصال الكينونة** عند المؤمن إنما هو جمعُ ذاته بين الوجود الواقعي الذي هو مجلى تحققها الطبيعي وبين تواجدها المثالي الذي هو مجلى تحققها القيمي، أو، بإيجاز، **تكون ذات المؤمن متصلة الكينونة متى كانت موجودة واقعيا ومتواجدة مثاليا**.

وهكذا، فإن المؤمن هو الإنسان الذي لا يفتأ يتقلب بين العوالم، حتى يحقق لكينونته اتصالا على قدر طاقته. ولما كانت طاقته لا تتعدى الجهد الارتقائي الجزئي، فإن تقلُّبه بين العوالم يبقى محصورا في عوالم محددة؛ وحينئذ، **يكون اتصال كينونته اتصالا جزئيا**؛ فإذن حدُّ **الاتصال الجزئي** هو كون ذات المؤمن موجودة في عالم مادي ومتواجدة **ببعض** العوالم المعنوية دون الباقي؛ إذ يعتقد هذا الإنسان أن تعيُّن ذاته في عالم مادي لا يحول دون تواجدها بهذا العالم المعنوي أو ذاك، لكنه ينكر وجود غيره من العوالم أو يجهل وجوده أو لا يرغب في أن يكون متواجدا به.

3.5. الاتصال الكلي لكينونة الذات

لقد مضى أيضا أن تفعيل الإيمان لدى المسلم يرجع إلى كون جهده الارتقائي الكلي ينبني على أربعة أفعال قيمية مُثلى، وهي: «تحقيق قِيَم الدين الخاتم» و«ابتغاء التقرب إلى الله» و«عمل الصالحات» و«حَمْل الأمانة»؛ فإذن نحتاج إلى أن نستدل على أن هذه الأفعال القيمية الخاصة تمكِّن باذل هذا الجهد من أن يقيم الصلة بعوالم أخرى مجانسة للعالم الواقعي وأخرى مغايرة لهذا العالم، فضلا عن وجوده في هذا العالم المتعيّن.

أ. **عوالم الأمانة والصالحات**؛ لما كانت العوالم المجانسة لعالم الواقع، كما أسلفنا، هي عوالم الكُلَف والعقبات، أضحت صورتها الخاصة هي «عوالم الأمانة

والصالحات»؛ وهذه العوالم الأشباه، وإن تحقَّق منها واحد بعينه هو عالم الواقع، فإن الإرادة الإلهية لو تعلقت بأي عالم غيره، لخرج إلى الوجود خروج هذا الواحد المتعين، بدَلا منه[33]؛ ودليل مشابهة هذه العوالم الخاصة للعالم الواقعي أنها تتحدد بالعمل الديني، والعمل الديني يتسع لكل أفعال التكليف والصلاح؛ وعلى هذا، فأي عالم وُجدت فيه مثل هذه الأفعال، فذاك عالم يتواجد به المسلم ولو أنه فاته الوجود فيه؛ ولما كان موجودا في هذا العالم المتحقق، فواجبه أن يسعى إلى إتيان أصلح الأعمال حتى يجعل منه أفضل العوالم[34].

ب. **عوالم قيم الدين الخاتم ونيات التقرب إلى الله**؛ لما كانت العوالم المغايرة لعالم الواقع، كما أسلفنا، هي عوالم القِيم والنيات، أضحت صورتها الخاصة هي «عوالم قيم الدين الخاتم ونيات التقرب إلى الله»؛ وهذه العوالم تضاد العالم الواقعي من جهة أن قيم الدين أكمل من الوقائع، ولا وقائع فيها، كما أن نيات التقرب أبلغ من الأعمال، ولا أعمال فيها؛ وبعض هذه العوالم الأضداد سبق وجوده وجود العالم الواقعي كـ«عالم الميثاق» الذي شهد فيه الإنسان بربوبية الله، أي بوحدانيته وخالقيته؛ وبعضها يقارن وجودُه وجودَ هذا العالم كـ«عالم البرزخ» الذي تدخله أرواح الناس بعد موتهم، وبعضها يلحق وجودُه وجودَ هذا العالم كـ«عالم الحشر» الذي يُبعث فيه الناس ويجازون على نياتهم في أعمالهم؛ وواضح أنه لا واحد من الأديان المنزلة يبلغ مبلغ الدين الإسلامي في الإخبار بهذه العوالم الأخرى وإطلاع أهل الخصوص من أهله على أسرارها على قدر تعبُّدهم به وتغلغلهم في ممارسته، وذلك لأنه ـ كما ذكرنا ـ بمنزلة الطور الخاتم من الأطوار التي تقلّب فيها الوحي الإلهي، والتي يفضل فيها الطور اللاحق الطور السابق، كشفاً لعالم الملكوت الواسع.

وهكذا، فإن المسلم لا يفتأ يتقلب بين العوالم، حتى يحقق لكينونته اتصالا على قدر طاقته؛ ولما كانت طاقته تبلغ الجهد الارتقائي الكلي، فإن تقلُّبه بين العوالم لا

---

(33) تدبر الآية الكريمة: «نحن خلقناهم وشددنا أسرهم وإذا شئنا **بدلنا أمثالهم تبديلا**»، 28، سورة **الإنسان**، وكذلك الآيتين الكريمتين: «نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين، على أن **نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون**»، 60-61، سورة **الواقعة**.

(34) تأمل الحديث الشريف: «إذا مات الإنسان **انقطع عمله** إلا من ثلاث أشياء، إلا من صدقة جارية أو علم يُنتفع به أو ولد صالح يدعو له»، أخرجه البخاري ومسلم (السياق له) وأبو داود والنسائي وأحمد.

يبقى محصورا في عوالم محددة، بل يشمل كل العوالم، المادي منها والمعنوي؛ وحينئذ، **يكون اتصال كينونته اتصالا كليا**؛ فإذن حد **الاتصال الكلي** هو كون ذات المسلم موجودة في العالم المادي ومتواجدة **بكل** العوالم المعنوية؛ فإذن يأتي الاتصال الكلي لكينونة المسلم من تواجده **بكل العوالم الأشباه** (أو المجانسة) التي أخبره دينه الخاتم بإمكان وجودها أو التي انكشفت لوجدانه بفضل تحققه بمعانيه، كما يأتي من تواجدِه **بكل العوالم الأضداد** (أو المغايرة) التي أخبره هذا الدين بوجودها، الماضي منها والحالي والآتي أو التي أطلعه عليها استغراقه في العمل، فضلا عن العالم الواقعي الذي يوجد به على نحو خاص، حيث إنه يتعاطى العمل فيه على مقتضى أخبار هذه العوالم المختلفة، أشباها وأضدادا.

● وحاصل الكلام في هذا الفصل أنه لا بد من تفعيل الإيمان الملكوتي، وإلا كان إيمانا مجردا لا يلبث أن ينقلب إلى اعتقاد مُلكي يجري عليه من الأحكام ما يجري على الظواهر الإنسانية؛ ولا يفيد في هذا التفعيل الجهدُ الاعتيادي الذي ينبني على أفعال طبيعية، وهي: «تحصيل القصد» و«إزالة العائق» و«تكبُّد المشقة» و«بلوغ الغاية»، وإنما الجهد الذي يفيد فيه هو الجهد الارتقائي؛ وقد توسَّلنا في بيان ذلك بمبدإ متميّز هو «مبدأ القيمية»، ومقتضاه العام هو أن القيم مأخوذة في الأصل من الدين ومعمول بها في نطاق **بعض** أفعال المؤمن؛ ومقتضاه الخاص هو أن القيم مأخوذة في الأصل من الدين الخاتم ومعمول بها في نطاق **كل** أفعاله.

وقد ظهر أن تفعيل الإيمان الملكوتي على نوعين: **تفعيل جزئي** يجعل المؤمن يطبِّق القيم الدينية في **بعض** أفعاله؛ إذ يقوم على رتبة في الجهد الارتقائي أركانها هي: «تحقيق القيمة» و«استحضار النية» و«اقتحام العقبة» و«تقبُّل الكلفة»؛ **وتفعيل كلي** يجعل المؤمن يطبّق القيم الدينية في **كل** أفعاله؛ وهذا التفعيل الثاني هو الذي يختص به المسلم بفضل نزوله رتبةً أكمل في الجهد الارتقائي أركانها هي: {«تحقيق قِيَم الدين الخاتم»، «ابتغاء التقرب إلى الله»، «عمل الصالحات»، «حَمْل الأمانة»}.

كما بيّنا كيف أن تفعيل الإيمان الملكوتي، بقدر ما يورِّث المؤمن إيمانا حيا يمتاز بخصائص هي: «الشرف» و«اليقين» و«العمل» و«الدوام»، يورّثه أيضا **اتصالا في كينونته**، وذلك لأن الجهد الارتقائي يتكون من أفعالٍ بعضُها يحدِّد عوالم معنوية مجانسة للعالم الواقعي، وبعضها الآخر يحدِّد عوالم معنوية مغايرة لهذا العالم؛ وكل

هذه العوالم تَفْضُل عالم الواقع ـ على اختلاف بينها في هذه الأفضلية ـ ومن ثَمَّ تفيد أيما إفادة في ترقية الإنسان الموجود في هذا العالم.

وقد ظهر أيضا أن اتصال الكينونة على نوعين: **اتصال جزئي** لا يتواجد فيه المؤمن إلا ببعض العوالم المعنوية، زيادةً عن وجوده في العالم المادي؛ **واتصال كلي** يتواجد فيه المؤمن بكل العوالم المعنوية، زيادةً عن وجوده في العالم المادي؛ وهذا الاتصال الثاني هو الذي يختص به المسلم بفضل رتبته الأكمل في الجهد الارتقائي، إذ لا ينفك يأتي أفعاله في عالم الواقع على مقتضى تواجده بهذه العوالم كلها، الموافقة منها لهذا العالم الواقعي والمخالفة له على حد سواء.

الفصل الثامن

تأصيل الأخلاق وجهد الاكتمال

لقد تقدَّم أن الخصوصية الأخلاقية للجواب الإسلامي تأخذ بالحقائق التالية:

- أن «الأمة» غير «المجتمع»
- أن اختلاف الأمم أمرٌ حقٌّ
- أن الأمم تتمسّك بقيم مختلفة
- أن تعامل الأمم المبني على قِيَم المعروف ــ وهو «العمل التعارفي» ــ يُوصِّل إلى التخلق، على خلاف «العمل التعاوني» الذي هو تعامل المجتمعات المبني على المنافع المادية وحدها.

ولئن كانت هذه الحقائق تكفي للقيام بنقد أخلاقي للواقع الكوني، فإنها لا تكفي لبيان تمام الخصوصية الأخلاقية للجواب الإسلامي؛ وحتى نقف على حقائق أخرى تأخذ بها هذه الخصوصية، يجب أن نزداد تأملا في التخلق الحاصل بطريق العمل التعارفي.

الواقع أن هذا التخلق، على علو رتبته، قد تَعرِض له آفات مختلفة، نورد منها ما يأتي:

أ. آفة **الجمود**: قد تكتفي الأمة في تَخلُّقها بالقيم التي بذلت جهدا في تطبيقها، ولا تتطلع إلى قيم خُلقية أفضل منها، فيجمد تَخلُّقها على حال واحدة، ولا يتقلّب في أحوال يكون لاحقُها أفضل من سابقها.

ب. **آفة الانفصال**: أن تخلُّق الأمة، متى طال جموده، يصير إلى قطع صلته بالقيم العملية التي كان تطبيقا لها، بل يجاوزه إلى الانقطاع عن الأصول الأولى التي أُخِذت منها هذه القيم.

ج. **آفة الانحطاط**: أن التخلق الجامد يَنزل من مرتبة التصرُّف المكتسب بطريق التعامل التعارفي بين الأمم، إلى مرتبة العادات الاجتماعية، بل الطباع السلوكية؛ إذ يُنسَى أصله التعارفي، ويؤخذ فيه بأسباب العمل التعاوني وحده.

وعلى هذا، فالتخلُّق التعارفي لا يدرأ عنه هذه الآفات: «آفة الجمود» و«آفة الانفصال» و«آفة الانحطاط» إلا إذا ظل يحفظ صلته بالقيم الأصلية؛ فإذن السؤال الأساسي الذي يتعيّن أن نجيب عنه الآن هو التالي: **كيف نجعل التخلق تخلقا موصولا بالقيم في أصولها؟** أو، بتعبير آخر، **كيف نؤصّل التخلق التعارفي؟**

لقد مضى في الفصل السابق أن الفعل الذي يجعل الإنسان الملكوتي قادرا على تفعيل إيمانه هو «الجهد»؛ إذ يكفي، لحصول هذا التفعيل، أن يبلغ الجهد الذي يبذله درجة تزيد عن درجته الطبيعية، بحيث يخرج من وصفه الغريزي النفسي إلى وصف فطري قيمي؛ وعندئذ، تثبت لهذا الإنسان، بمقتضى مبدإ القيمِيَّة، القدرة على وصل إيمانه بأفعال مأتية على وفق قِيَم دين مخصوص، أو قل، بإيجاز، يكفي في تفعيل الإيمان أن يخرج الإنسان الملكوتي من الجهد الاعتيادي إلى الجهد الارتقائي؛ وقد ثبت أن بنيته القيمية العملية تتكون من الأركان الأربعة: {تحقيق القيمة، استحضار النية، اقتحام العقبة، تقبُّل الكلفة}.

وإذا نحن دققنا النظر في العلاقة الموجودة بين «التأصيل» و«التفعيل»، اتضح أنها علاقة تداخل بالمعنى المنطقي، أي أن كل تأصيل تفعيل، لأنه **تفعيل بواسطة الرجوع إلى الأصول**، وليس يصح أن كل تفعيل تأصيل؛ وبذلك، يكون «تأصيل التخلق» مفهوماً أخص، في حين يكون «تفعيل الإيمان» مفهوماً أعم؛ يترتب على هذا أن الجهد الذي يؤصِّل التخلّق ينبغي أن يكون أقوى من الجهد الذي يُفعّل الإيمان؛ فإذن يتوجَّب أن نطلب تأصيل التخلق في رتبة من رتب الجهد تعلو على درجة الاجتهاد؛ وقد أطلقنا على هذه الرتبة العليا اسم «الجهد الاكتمالي»، فلنبسط الكلام الآن في خصائص هذا الجهد الأعلى.

1. معايير تأصيل التخلُّق وتحديد مفهوم «الجهد الاكتمالي»

مادام الجهد عبارة عن بذل الطاقة، وجب أن يكون الجهد الاكتمالي عبارة عن بذل **أقصى** الطاقة؛ ولا يخفى أن الطاقة لا يبلُغ بذلُها أقصى حدِّه مثلما يبلغه في فعل

«المقاومة»[1]؛ ولا مقاومة أجهد من مقاومة الإنسان لما يؤذيه، مع العلم بأن هذا الذي يؤذيه قد يوجد داخله كما قد يوجد خارجه؛ لهذا، فإن أنسب مجال يمكن أن نبحث فيه عن ممارسة هذا الجهد هو **مجال أفعال المقاومة**؛ ومعلوم أن أبرز أفعال المقاومة هي تلك التي تدخل في ضمن أفعال عامة أربعة، وهي: «النزاع» و«الصراع» و«الكفاح» و«القتال»؛ إذ يندرج تحت **النزاع** «الخصام» و«الشجار»، وتحت **الصراع** «المعارضة» و«المواجهة» كما يندرج تحت **الكفاح** «النضال» و«الدفاع»، وتحت **القتال** «الحرب» و«الغزو»[2]؛ ولكي نعرف هل في قدرة هذه الأفعال العامة الأربعة أن تحقّق تأصيل التخلُّق، نحتاج إلى أن نضع معايير تحدد شروط الحصول على هذه القدرة، وأن نتوسل بها في تقويم الأفعال المذكورة.

1.1. معايير تأصيل التخلق

فإذا كنا، في الفصل السابق، قد توسَّلنا، في تحديد الفعل الذي يُفضي إلى «تفعيل الإيمان»، بمعايير مهّدت الطريق للوقوف على مفهوم «القيمة العملية»، فإننا نحتاج في الفصل الحالي إلى أن نتوسل في تحديد الفعل الذي يؤدّي إلى تأصيل التخلّق بمعايير تأخذ **بأفضل** القيم العملية، وهي التي تحقق أكثر من غيرها كمال السلوك الإنساني؛ ولا ريب في أن «المساواة» و«العدل» و«الإحسان» من أفضل القيم العملية، إن لم تكن أفضلها جميعا؛ فلنجعل منها إذن معايير تحدد قدرة الفعل على تأصيل التخلق.

أ. **معيار المساواة**؛ مقتضاه أن الفعل المطلوب يجب أن يجري على الذات كما يجري على الغير؛ فلا يكفي أن تكون المقاومة موجَّهة إلى عدو خارج الذات، لأن هذا العدو قد يكون داخل الذات نفسها؛ فقد تسعى الأمة إلى أن تؤذي نفسها إيذاء عدوها لها؛ لذا، ينبغي أن يكون بالإمكان توجيه المقاومة إلى الذات نفسها؛ فالأمة تحتاج إلى أن تقاوم نفسها كما تقاوم عدوها.

ب. **معيار العدل**؛ مقتضاه أن هذا الفعل يجب أن يحفظ حق الغير كما يحفظ

---

(1) قد أومأنا في موضع «إزالة العائق» من الفصل الأول إلى أن الجهد عبارة عن مقاومة لمقاومة العائق.

(2) غني عن البيان أن الأنواع المذكورة التي تتفرع إليها أفعال المقاومة العامة (أي النزاع والصراع والكفاح والقتال) ليست متباينة فيما بينها، ولا أنها حاصرة لكل الأنواع الممكنة كما هو مقرَّر في تقسيم الجنس إلى أنواعه، وإنما المراد من إيرادها هنا هو ضرب المثال، ليس غير.

حق الذات؛ فلا ينبغي للمقاومة أن تتجاوز حدها، فتنتقل الأمة المقاومة من استرداد حقها إلى اغتصاب حق غيرها في حال المقاومة الخارجية أو تنتقل من إصلاح أبنائها إلى الإضرار بهم بتكليفهم ما لا يطيقون في حال المقاومة الداخلية.

ج. **معيار الإحسان**؛ مقتضاه أن الفعل المطلوب يجب أن يقدِّم المصلحة الإنسانية على المصلحة الخاصة؛ فلا ينبغي أن تنحصر المصلحة التي تجلبها المقاومة في دائرة الأمة المقاومة، بل ينبغي أن تتجاوزها إلى دائرة الإنسانية الواسعة، بحيث تترجَّح المصلحة المتعدية على المصلحة القاصرة كما تترجَّح مصلحة الغير على مصلحة الذات.

1.2. تطبيق معايير تأصيل التخلّق

وإذا نحن استخدمنا هذه المعايير في تقويم أفعال المقاومة السابقة ــ أي «النزاع» و«الصراع» و«الكفاح» و«القتال» ــ توصلنا إلى الملاحظات التالية:

أ. **تطبيق معيار المساواة**: واضح أن الأمة لا تقاتل نفسها، وإنما تقاتل عدوها؛ ولا أنها تصارع كيانها، وإنما تصارع خصمها؛ ولا أنها تكافح ذاتها، وإنما تكافح غيرها؛ على حين أن الأمة تنازع نفسها كما تنازع غيرها.

ب. **تطبيق معيار العدل**: قد يكون «القتال» من أجل استرجاع حقٍّ للذات، وقد يكون من أجل انتزاع حقٍّ للغير؛ و«النزاع» يساوي «القتال» في التردد بين إقامة الحق وإيقاع الظلم، ويختلف عنه في كونه قد يوقع الظلم بالذات؛ أما «الصراع»، فإنه حتى ولو كانت غايته الحصول على حق، فلا يفتأ ينطوي على شيء من الظلم، بالنظر إلى أنه مقترن دوما بالحقد، إن قليلا أو كثيرا؛ بينما «الكفاح» لا يكون إلا من أجل استرداد حق سلَبه ظالم، لا يتعداه إلى انتزاع حق أحد.

ج. **تطبيق معيار الإحسان**: لا غبار على أن الإحسان لا يمكن أن يقوم به إلا فعل يقوم بمقتضى معيار العدل؛ وليس في الأفعال السالفة ما يوفي بمقتضى العدل إلا «الكفاح»؛ لكن ليس كل فعل قام بشرط العدل يقوم، ضرورةً، بشرط الإحسان؛ وهذا بالذات وضع «الكفاح»، فالأمة تكافح لكي يتحقق العدل، وليس لكي تحُسن إلى من تكافحه.

بناء على الملاحظات السابقة، يمكن أن نستخرج النتائج الآتية:

- أنه لا واحد من أفعال المقاومة الأربعة يستوفي مقتضيات المعايير الثلاثة مجتمعةً.
- أنه لا واحد من هذه الأفعال يستوفي مقتضى المعيار الثالث.
- أن فعل «النزاع» وحده يستجيب للمعيار الأول وفعل «الكفاح» وحده يستجيب للمعيار الثاني.
- أن الفعلين: «الصراع» و«القتال» لا يستوفيان أي معيار من المعايير الثلاثة.

ومع أننا لا نظفر في هذه الجملة من الأفعال بالفعل الذي يدل على بذل الجهد الاكتمالي، فإنه يبقى أن أقربها إليه هو «النزاع» و«الكفاح»، إذ واجب الأمة التي تبذل هذا الجهد أن تنازع نفسها كما تنازع ذاتها وأن تكافح من أجل حقٍّ لا اعتداء معه، فضلا عن إيثار مصلحة عموم الإنسانية على مصلحة أمة مخصوصة، نفسها أو سواها؛ يلزم من هذا أنه لا واحد من هذه الأفعال الأربعة بقادر على تأصيل التخلق.

ومع هذا، فليس الظفر بهذا الفعل أمرا متعذرا ولا حتى متعسرا؛ فإننا نعلم أن هذه القيم لا يمكن أن ينهض بها جميعا إلا الفعل الإنساني الذي ينهض، في ذات الوقت، بالمقاومة التي تبلغ النهاية في بذل الجهد، كما نعلم أن الأمة المسلمة تمرَّست بكل أشكال المقاومة وتقلّبت في كل مراتب الجهد، حتى إنه يصح أن نسميها «**أمة الجهد**»؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون هذه الأمة أَوْلى الأمم بممارسة هذا الفعل وأعرف بحقيقته؛ وحينئذ، لا عجب أن تضع اسما خاصا لهذا الفعل مشتقا من نفس الجذر الذي اشتُق منه اسم «الجهد»، ألا وهو اسم «الجهاد» ! فلنوضح كيف أن **الجهاد** مقاومة خاصة تستوفي القيم العملية التي تحدد المعايير الثلاثة.

أ. تطبيق معيار المساواة: لا خلاف في أن الأمة المجاهدة تجاهد نفسها كما تجاهد غيرها، بل إنها تباشر جهاد نفسها قبل أن تقوم إلى غيرها مجاهِدةً؛ فلولا أنها تجاهد نفسها، لَما استحقت أن تتولى جهاد غيرها؛ فجهاد الأمة لعدوها يشترط في حصوله جهاد كل واحد من أبنائها لنفسه، وإلا فأنَّى لهم أن يفلحوا في جهاد سواهم، ولَمَّا يجاهدوا أنفسهم!

ب. تطبيق معيار العدل: تسعى الأمة المجاهدة أساسا إلى أن تُقيم الحق والعدل في نفسها وفي غيرها؛ وحينئذ، لا يُتصوَّر أن تَصل الأمة المجاهدة إلى تحقيق هذا المسعى بطريق تظلِم فيه نفسها أو تظلم سواها؛ فما جُعِل الشر إطلاقا وسيلةً إلى الخير، فالوصول إلى العدل لا يكون إلا بوسيلة عادلة؛ فإذن لا بد أن تكون الأمة

المجاهدة أشد المقاومين حرصا على أن تصون حق غيرها، فلا تخل بآداب التعامل معه، كما تحرص على أن تصون حق نفسها، فلا تحمّلها ما لا طاقة لها به.

ج. **تطبيق معيار الإحسان**: إن المصالح التي تسعى الأمة المجاهدة إلى جلبها لا ينحصر نفعها في نطاق شخص مخصوص أو جماعة مخصوصة، وإنما يعمُّ البشرية جمعاء، كما أن المفاسد التي تسعى إلى دفعها لا يقتصر ضررها على أشخاص معدودين، وإنما تشمل الناسَ أجمعين؛ والشاهد على ذلك العدل الذي تجاهد الأمة أصلا من أجل إقامته؛ فلا شيء أنفع للناس كافة من العدل، ولا شيء أضر بهم من الظلم؛ بل إن الأمة المجاهدة قد تُنصف غيرها، بل قد تنصف عدوها، ولا تنتصف لنفسها[3]! وعلى هذا، فإن الأمة المجاهدة **لا تفتأ تُحسن إلى غيرها** حتى ولو كان خصما أو عدوا، متناسية مصلحتها، بل ناسية نفسها؛ وما ذاك إلا لأن جهادها جهاد من أجل خير الإنسانية، لا من أجل خير الذات!

وإذا توضَّح أنه ليس بين أفعال المقاومة المختلفة فعل ينضبط بالمعايير الثلاثة المذكورة سوى «الجهاد»، ترتبت على ذلك نتيجتان هامتان:

إحداهما، أن الأمة المجاهدة هي وحدها التي لا تكتفي بأن تأتي أفعالها على وفق ما يجب على الأمة، بل إنها تجعل مقصدها الأول هو **خدمة الإنسان وتحقيق خُلُق الإنسانية في تعامل الأشخاص والأمم بعضهم مع بعض**، أو قل إن الأمة المجاهدة تجمع إلى القيام بواجبات الأمة **نية** النهوض بالإنسانية؛ ولا يجوز لأمة أن تدَّعي أنها أمة حقّاً ما لم يَثبُت أنها أتت عملا أو أعمالا جهادية، وفاء بشرط الارتقاء بالإنسانية أو على الأقل ما لم تحمل في ضميرها على الدوام نية الجهاد على هذا المقتضى، مع السعي إلى تحقيقها، وإلا فلا أقل من أن تُعين غيرها على أن يأتي عملا أو أعمالا جهادية تنحو هذا المنحى الإنساني.

والثانية، أن الأمة المجاهدة هي وحدها التي لا تكتفي بأن تعدل مع غيرها عدلها مع نفسها، بل إنها **لا تبرح تُحسن إلى الغير بما قد لا تحسن به إلى نفسها**؛ وبهذا، يكون الجهاد في أصله ــ على خلاف الاعتقاد السائد ــ لا فضيلة شجاعة شأن القتال، وإنما **فضيلة إحسان شأنَ الإيثار**؛ وهكذا، فالأمة المجاهدة لا تنظر إلى قوتها كما تنظر

(3) تدبر الآية الكريمة: «ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى»، 8، سورة المائدة.

إليها الأمة الشُّجاعة، وإنما تنظر إلى ما ينفع الغير من هذه القوة كما تنظر إليه الأمة المُؤْثرة على نفسها.

نمضي الآن إلى بيان كيف أن الجهاد يجعل الأمة قادرة على تأصيل التخلق في عملها التعارفي.

3.1. مبدأ القدسية

لقد توصلنا إلى النتائج الثلاث الآتية، وهي:

- أن تأصيل التخلُّق أخص من تفعيل الإيمان.
- أن تأصيل التخلق يقتضي من الجهد أكثر مما يقتضيه تفعيل الإيمان.
- أنه ليس في الجهود أعلى رتبة من الجهد الاكتمالي، وهي رتبة الجهاد.
- أن للجهاد وظيفة إحسانية وغاية إنسانية.

ومتى سلمنا بهذه الحقائق، لَزِم أن يكون الجهاد هو الجهد الذي يستحق أكثر من غيره أن ينهض بواجب هذا التأصيل للتخلُّق؛ نستند في بيان ذلك إلى مبدإ آخر نسميه «**مبدأ القدسية**»؛ ويتخذ هو أيضا صيغتين اثنتين: **عامة وخاصة**؛ ونورد **صيغته العامة** كما يأتي:

«تُضفي الأمة المؤمنة المحسنة على تعاملها مع الأمم الأخرى صبغة قدسية تجعل التعاون معها على المعروف تعاونا على أوامر إلهية تتضمنها أديانها».

نستخرج من هذا المبدإ الحقائق الأربع الآتية:

أ. أن الإحسان يحتاج إلى الاقتران بالقدسية

ب. أن الأصل في القدسية هو **الصفات** الإلهية

ج. أن الإحسان يحمل الأمة المؤمنة على صبغ التعامل مع غيرها بصبغة القدسية

د. أن القدسية ترفع التعامل مع الأمم إلى تعامل مع أديانها.

تجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أنه لما كانت الأمة المجاهدة أصلا أمة محسنة تؤثر مصلحة الإنسانية على مصلحتها الذاتية، وجب أن يَحمِلها خُلُق الإحسان على أن **تعظّم** المصالح التي تجدها الأمم في ممارسة أديانها، بل وَجب أن يحملها هذا الخُلق على أن يكون اعتبارها لمصالحها الدنيوية تابعا لاعتبارها لمصالحها الدينية؛ فليس خاف أنه لا مصالح أعلق بقلوب الأمم، ولا أنفذ في مشاعرها وأفكارها، ولا أدعى إلى أن

تتولى حفظها وجلبها من المصالح الدينية؛ بل إن الأمم، بشهادة التاريخ والواقع، لا تبذل الجهود بذلها لها من أجل أديانها، حتى إن اسم «الجهاد»، وهو ــ كما ذُكِر ــ بلوغ الغاية في بذل الجهد، كاد أن يختص بالدلالة على الجهاد من أجل الدين، دفاعا عنه أو حفظا له، فقيل: «الجهاد المقدس»؛ وحينئذ، فإن الأمة المجاهدة، حين يدعوها إحسانها إلى تعظيم المصالح الدينية للأمم الأخرى، فهو يدعوها أيضا إلى تعظيم مصالحها الجهادية[4]؛ بل لا تكون الأمة المجاهدة أقرب إلى أن **تعظِّم** أديان الأمم الأخرى قربه إليه حالما تقبل أن تكون هذه الأمم هي بدورها مجاهدة كجهادها ومحسنه كإحسانها.

ويمكن أن نورد **الصيغة الخاصة** لمبدإ القدسية كما يأتي:

«تُضفي الأمة المسلمة المحسنة على تعاملها مع الأمم الأخرى صبغة قدسية عليا تجعل التعاون معها على المعروف تعاونا على أوامر الذات الإلهية التي نزلت بها أديانها».

تختلف هذه الصورة الثانية عن الأولى من حيث إنها، لا تتعلق بالأمة المؤمنة على وجه العموم، وإنما بالأمة المسلمة على وجه الخصوص؛ وتنتج من هذا التعلق الحقائق الثلاث الآتية:

أ. أن القدسية التي تنسبها الأمة الإسلامية إلى التعامل مع غيرها من الأمم هي أعلى قدسية ممكنة.

ب. أن الأصل في القدسية هو **الذات العلية** التي تقوم بها الصفات الإلهية.

ج. أن هذه القدسية تستحقها الأديان التي يمكن مقارنتها بالإسلام، وهي الأديان المنزلة.

يرجع تفرّد الأمة المسلمة بهذه الخصائص إلى كون دينها يتمتع بـ«**الحق في الاختصاص بالخاتمية**»؛ وبيان ذلك أن الأديان المنزَلة على ضروب ثلاثة: «الدين الفاتح» و«الدين الواسط» و«الدين الخاتم»؛ أما **الدين الفاتح**، فلا اتساع في القدسية فيه، إذ لا يسبقه دين دونه ولا تتعلق قدسيتُه إلا به؛ وأما **الدين الواسط**، فيسبقه دين أو أديان ويلحقه دين أو أديان، فيُحصّل قدسيةَ ما سبق ولا يحصِّل قدسية ما لَحِق؛ وأما

(4) تدبر الآية الكريمة: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يقاتلون في سبيل الله، فيَقتلون ويُقتلون، وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن»، 111، سورة **التوبة**.

الدين الخاتم ــ كما هو وضع الإسلام ــ فتتقدمه باقي الأديان، فيُحصِّل قدسيتها كلها، بحيث تكون الأمة المسلمة **أكمل معرفة بالقدسية وأكثر تقديرا لقدسية** الأديان من غيرها؛ والدليل على هذه المعرفة والتقدير هو كونها ترى في الأديان السابقة أطوارا تَقلَّب فيها دينها، إذ تُنزلها منزلة تجليات متتابعة لروح دينها يَفضُل فيها التجلي اللاحقُ التجلي السابقَ؛ فهي، بهذا، تجمع في دينها ما تفرَّق في الأديان الأخرى من قدسية، وإلا فلا أقل من أنها تُضمّنه أكبر اعتبار لهذه القدسية[5] وأوسع عمل بها، كأنما هناك قانونا تنضبط به مختلف الأديان المنزلة؛ ويقضي بأن تتزايد قدرات الأديان على التحقق بالقدسية بتوالي ظهورها في الزمان، بحيث يكون الدين اللاحق أقدر عليه من الدين السابق، حتى تَصل هذه القدرة ذروتها مع آخر الأديان.

بعد أن ذكرنا مقتضى «مبدإ القدسية» في صورتيه: العامة والخاصة، فلنوضح كيف أن للجهاد **وظيفة إحسانية مثلى**، حتى إذا فرغنا من هذا التوضيح، بنينا على هذا المبدإ، واستنتجنا من الوظيفة الإحسانية للجهاد **أنه هو الجهد الذي يتحقق به تَحَوُّل التعامل الدنيوي إلى تعامل ديني**، فتثبت قدرة الجهاد على تأصيل التخلُّق؛ ولما كان لمبدإ القدسية هو الآخر صيغتان: إحداهما عامة تقرِّر اقتباس قدسية التعامل من قدسية **الصفات الإلهية**؛ والثانية خاصة تقرِّر اقتباس قدسية التعامل من قدسية **الذات الإلهية**، وجب التفريق بين رتبتين في الجهاد: «**الجهاد العام**» وهو الذي يَحصُل به تحوُّل التعامل الدنيوي إلى تعامل ديني عامّ؛ و«**الجهاد الخاص**»، وهو الجهاد الذي يَحصُل به تحوُّل التعامل الدنيوي إلى تعامل ديني **خاصّ**[6]؛ فلننظر أولا في بنية الجهاد العام.

---

(5) لا اعتبار هنا للدين غير المنزَل، بل نعتبر أن القول: «الدين غير المنزل» قول متناقض، إلا أن يكون قد استُعمل فيه لفظ «الدين» على وجه المجاز؛ ذلك أن الشيء لا يكون دينا حتى يستوفي شروطا ثلاثة، **أولها** أن تدل معانيه على إمكان التواجد (بالروح) خارج العالم وخارج الزمان؛ **والثاني**، أن يكون هذا التواجد أشرف من الوجود في العالم والزمان؛ **والثالث**، أن يأتي هذا الشرف من كون هذه المعاني تسمو بالأخلاق؛ ولا معنى لهذا التواجد بغير وجود صلة الإنزال، إذ لا يتواجد الإنسان إلا حيث يوجد مصدر الإنزال؛ وقولنا: «الدين غير المنزل» هو بمنزلة قولنا: «الدين الذي ليس بدين»؛ أما إذا قيل: إننا نجد في الواقع أديانا يُتعبد بها، وهي لم تُنزل قط؛ قلنا إن هذه ليست أديانا، وإنما جُمَلٌ من الاعتقادات أنزلت منزلة أديان، والحال أنه ليس كل اعتقاد اعتقادا دينيا؛ فالدين لا يكون إلا منزلا، والأديان المنزلة معلومة.

(6) تدبر الآيتين الكريمتين: «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق، فاعبد **الله** مخلصا له الدين، **ألا لله الدين الخالص...**»، **2-3، سورة الزمر.**

2. أركان الجهاد العام وتأصيل التخلُّق العام

لقد عرَّفنا الجهاد بكونه جهدا أقصى يُكسب باذلَه صفات المساواة والعدل والإحسان؛ ونحتاج الآن إلى بسط العناصر التي تتكون منها بنية الجهاد العام؛ فنقول بأن هذه البنية تتألف من أفعال ترتقي بأفعال الجهد الارتقائي درجة؛ وهذه الأفعال هي: «طلب المحبة» و«تحصيل الإخلاص» و«التمسك بالحرية» و«التحلي بالصبر»؛ فلنفصل القول فيها على التوالي.

2.1. طلب المحبة: إذا كان ذو الجهد الارتقائي يبذل طاقته من أجل قيمة يُرضي بها تطلُّعه المعنوي كإنسان، فإن ذا الجهد الاكتمالي لا يبذل طاقته إلا من أجل القيمة التي تنزل درجة عليا في سُلَّم القيم، وهي هنا «المحبة».

فمعلوم أن المحبة لغة هي الميل إلى الشيء؛ وواضح أن الميل الذي تجده الأمة المؤمنة المجاهدة ليس أبدا الميل الغريزي الذي يكفي فيه الجهد الاعتيادي، ولا حتى الميل الفطري القيمي الذي يكفي فيه الجهد الارتقائي، وإنما هو **الميل الفطري القدسي** الذي يقتضي بذل أقصى المستطاع من الجهد؛ ذلك أن هذه الأمة المجاهدة تسعى إلى أن تتحقق بحب المتجلي عليها بصفاته القدسية، إذ هو الآمر والناهي والوهاب والمحسن والمحب . . . ؛ ويتمثل هذا السعي في اجتلاب ما يرضيه واجتناب ما يسخطه في كل فعل تأتيه؛ ولا تكتفي الأمة المجاهدة بأن تحب المتجلي عليها، مُحبةً لكل ما يحب وكارهة لكل ما يكره، بل إنها تحب الشيء لا تحبه إلا من أجله، وتكره الشيء لا تكرهه إلا من أجله، فيكون حبها لغيرها حبا فيه وكُرهها له كرها فيه.

وهاهنا يندفع الاعتراض الذي يقول: «إن الأمة المجاهدة يملأ صدرَها بغضُ عدوها»؛ وتوضيح ذلك أنها لا تنطلق في هذا البغض من نزوع الذات، ولا تتوجه فيه إلى موافقة هواها، وإنما تنطلق فيه من أمر المتجلي الأسمى، وتتوجه فيه إلى نيل رضاه وحْدَه؛ وحينئذ، لا بد أن يكون في بغض الأمة المجاهدة لعدوها من الإحسان ما ليس في بغض غيرها لعدوها، نظرا إلى أنها لا تريد منه إلا الكف عن الشر الذي يكرهه هذا المتجلي، حتى لا يضر بالإنسانية؛ ولا يختلف هذا البغض عما تجده الأمة في نفسها عندما تأتي أفعالا تعلم أن المتجلي لا يرضى عنها؛ فهي تُبغض نفسها، وفي بغضها هذا إحسان لنفسها، إذ يحملها على مخالفة هواها؛ فكما يحصل الإحسان بطريق الرأفة، فكذلك يحصل بطريق الشدة.

ومتى سعت الأمة المؤمنة المجاهدة إلى أن تحب المتجلي عليها بأوامره وتحب

ما يحبه، فإن غايتها القصوى هي أن تحظى بمحبته التي لا يحظى بها إلا الخواص من خَلقه؛ وفضلُ هذه المحبة عليها ليس كمثله فضل؛ فأبرز مظاهره اثنان: **أولهما**، أن هذه المحبة تجعل كل جهدٍ تبذله الأمة المجاهدة محبوبا للمتجلي بأوامره، جل جلاله؛ **والثاني**، أنها تجعل الأمة المجاهدة محبوبة لدى غيرها من الأمم؛ فمَن أحبه هذا الآمر الأسمى، فمن باب أَوْلى أن يحبه المأمورون، فيجتمع له الحب كله.

فليست المحبة التي تريد الأمة المؤمنة المجاهدة أن تحظى بها محبة جزئية هي ثمرة إتيانها ببعض الأعمال الصالحة وقبول الآمر سبحانه لهذه الأعمال، وإنما **محبة كلية** تتمثل في أن تفعل كل ما يرضيه، وأن تترك كل ما يغضبه كما تتمثل في أن يبارك كل حركاتها وجهودها، حتى إنه يتفضل عليها بأن ينسبها إليه؛ أو بإيجاز إن **الأمة المؤمنة المجاهدة أمة مُحبة محبوبة**؛ ومن ثَمَّ، ندرك مدى إحسان هذه الأمة المجاهدة وهي تطلب المحبة؛ فلما كانت تبتغي أن تكون مُحبة ومحبوبة في ذات الوقت، كان إحسانها إحسانين: إحسان ترثه من محبتها للمتجلي عليها بأوامره وإحسان ترثه من محبة هذا المتجلي الأسنى؛ ولولا وجود إحسان المتجلِّي، لَما وُجد إحسان المتجلَّى عليه.

ومجمل القول في هذا الموضع إن الأمة المؤمنة المجاهدة، بفضل محبتها **للآمر** جل جلاله ومحبتها لسواها من الأمم، بل بفضل فوزها بمحبة هذا الآمر الأسمى، تكون أعمالها وتصرفاتها طافحة بالرحمة والإيثار والخير؛ وهذا غاية في إحسان المحبَّة.

2.2. تحصيل الإخلاص: إذا كانت «النية» في الجهد الارتقائي توجُّها إلى قيمة خُلقية تحدّدها فطرة الإنسان، فإن «الإخلاص» في الجهاد هو توجُّه إلى فاطر الفطرة سبحانه؛ لذا، فإن أبناء الأمة المؤمنة المجاهدة لا يفتأون يعملون على تحصيل هذا التوجه بأن يجاهدوا أنفسهم على الدوام، حتى يُخرجوا منها كل ما يمكن أن يشوب توجُّهَهم، وتستحق أعمالهم أن تكون جهادا؛ والشوائب التي تدخل على هذا التوجه هي عبارة عن تعلقات مختلفة قد نجملها في ثلاثة أساسية: «التعلق بالأمم» و«التعلق بالأعمال» و«التعلق بالأعواض».

● **التعلق بالأمم**؛ قد تأتي الأمة بالعمل الصالح على شرائطه الظاهرة، ولكنها تضمر التفاتا إلى **آثاره في الأمم الأخرى**، بغية استثمارها لفائدتها، فلا يكون عملها خالصا؛ في حين أن الأمة المؤمنة المجاهدة تنزع هذا الالتفات من نفسها، فلا تهمُّها هذه الأمم إلا من حيث يجب أن يأتي عملها الجهادي على وفق مصلحة الإنسانية، وليس من حيث تبتغي من ورائه جلب مصلحة خاصة قد تضرُّ بهذه المصلحة العامة.

● **التعلق بالأعمال**؛ قد تقوم الأمة بالعمل الصالح، ولكنها تلتفت، لا إلى آثاره في باقي الأمم، طمعا فيها، وإنما إلى **صدوره منها**، مثبّتة نسبته إليها؛ أما الأمة المؤمنة المجاهدة، فكما أنه ليس لها التفات إلى الأمم الأخرى، فكذلك لا يكون لها التفات إلى نفسها، بل ترى كل جهودها المبذولة موهوبةً لها، فينبغي إذن نسبتها إلى **الوهّاب**، جل جلاله، لا إليها، كما ترى أن ما تجلبه هذه الجهود من مصالح وتدفعه من مفاسد إنما هو فضل مترتب على هذه الهبات الإلهية، فينبغي إذن الإعجاب بالمتفضِّل، لا بالمتفضَّل عليه.

● **التعلق بالأعواض**؛ قد تؤدي الأمة عملا صالحا، مترقِّبة أن تنال عِوضا مستحقّا له؛ وقد يكون العِوض المطلوب مصلحة مادية أو مصلحة معنوية؛ وقد تكون هذه المصلحة قاصرة أو متعدية، عاجلة أو آجلة؛ على حين أن الأمة المؤمنة المجاهدة لا تعمل من أجل تحصيل عوض عن عملها، بل إنها، مهما بذلت من الجهد في أداء هذا العمل، لا تطمئن إلى ما أتى منها وتظل تشعر بالتقصير فيه؛ ومن يكون بهذا الوصف لا يرى لعمله استحقاقا يوجب أن يتلقى عنه مقابلا.

ولا أدل على خصوصية مفهوم «الجهاد» من اقترانه بمفهوم «الإخلاص»، إذ يجعله هذا الاقتران يتسع للدلالة على كل أنواع بذل أقصى الجهد، دعوة كانت أو إنفاقا أو إصلاحا أو قتالا، متى استوفى الشرطين الآتيين: أولهما، **التوجه إلى المتجلي بأوامره**؛ ذلك أن هذا التوجه المتميز هو الخاصية التي تفصل بين أنواع الجهاد وبين أنواع الأفعال التي تأتي على صورتها؛ فعلى سبيل المثال، ليس كل من يقاتل عدوه مجاهدا، ولا كل من يدعو إلى مذهب مجاهدا، ولا كل من ينفق ماله مجاهدا، ولا كل من يغيّر قبيح أخلاقه مجاهدا، إذ لا جهاد بغير حصول هذا التوجه؛ والثاني، **الجهاد التربوي**، ذلك أن الإخلاص الواجب في كل واحد من أنواع الجهاد لا يمكن تحصيله إلا بجهاد النفس ــ أو ما يختص باسم «المجاهدة» ــ وهو عبارة عن بذل أبناء الأمة أقصى الجهد في أن يتخلوا عن أخلاقهم السيئة، ظاهرها وباطنها، ويتحلّوا بالأخلاق الحسنة؛ وقد يحتاجون في هذا الأمر إلى ترويض أنفسهم طويلا، متوسلين بطرق تربوية وقواعد سلوكية مخصوصة، إذ لا جهاد بغير حصول هذه التربية والمواظبة عليها[7].

---

(7) لا شك أن القارئ يتذكر بأن تعريفنا **للجهاد هو بذل أقصى الجهد في الإتيان بأفضل الأعمال**، أيا كانت هذه الأعمال؛ وبذلك، نفترق عن أولئك الذين يحصرونه في معنى «الجهاد القتالي».

وعلى هذا، فإن الإخلاص الذي تطلبه الأمة المؤمنة المجاهدة ليس إخلاصا جزئيا يقوم في تجريد توجهها إلى الآمر الأسمى من التعلق بما سواه، أمة أو عملا أو عوضا، وإنما **إخلاصا كليا** يقوم في تحققها بالإخلاص في كل شيء؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بدوام أبنائها على تزكية أنفسهم، حتى يتولاهم **الآمر** سبحانه في هذا الإخلاص، فيكون هو الذي يُخْلِصهم؛ أو قل بإيجاز إن **الأمة المؤمنة المجاهدة أمة مخلِصة مخلَصة.**

ومجمل القول في هذا الموضع إن الأمة المؤمنة المجاهدة، بفضل توجُّهها إلى المتجلي بأوامره عليها، بل بفضل صدقها وإخلاصها في هذا التوجه، تستغني عن إرادة الإحسان إلى نفسها وإلى غيرها بإحسان هذا المتجلي الأقدس إليها، فهو الذي يتفضل عليها بصلاح أعمالها وبما تثمره هذه الأعمال من مصالح يتعدى نفعها إلى الأمم جميعا، وهذا غاية في إحسان الإخلاص.

2.3. التمسك بالحرية: إذا كانت الحرية هي قطْع أسباب الاستعباد الذي تقع فيه الأمة، فإن هذه الأسباب تختلف باختلاف الأمم والظروف؛ فما يكون سببا يستعبد هذه الأمة قد لا يكون كذلك عند غيرها؛ وما يكون سببا يُقيِّد الحركة في هذا الظرف، قد لا يكون كذلك في غيره؛ ولا سبيل إلى رفع هذه الأسباب إلا ببذل جهود تكون على أقدارها؛ ثم إن أسباب الاستعباد لا تكون بالضرورة أمورا سيئة تأتي بالضرر لباذل الجهد، بل قد تكون أمورا حسنة تنفعه في حياته، لكن وجه الاستعباد فيها هو كونها تملك عليه مشاعره، بحيث يشعر بالأسى والحسرة متى فاته حصولها أو متى فَقَدها بعد حصولها؛ فذو الجهد الاعتيادي تستعبده العوائق، وهي قد تحمِل ضررا أو بلاء، فيعمل على إزالتها؛ وذو الجهد الارتقائي تستعبده العقبات، وهي تحمِل خيرا وصلاحا، فيسعى إلى اقتحامها، فضلا عن إزالته للعوائق التي تضره أو تلك التي تمتحنه.

أما أبناء الأمة المؤمنة المجاهدة، فلا تستعبدهم عوائق ولا عقبات؛ فهم يجاهدون عوائق الباطل والظلم كما يجاهدون عقبات الحق والعدل؛ ويجاهدون نفوسهم وأهواءهم، طالبين تغيير أحوالهم، كما يجاهدون أعداء أمتهم وضلالهَم، مبتغين تقويم سلوكهم؛ ويجاهدون الأصدقاء كما يجاهدون الأعداء، آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر؛ ويجاهدون بألسنتهم وأقلامهم كما يجاهدون بأموالهم وأرواحهم؛ ويجاهدون بكُتب مُنزلة وفي سبيل مَن أنزلها كما يجاهدون بِسِيَرٍ نَبَوية وفي سبيل مَن جاء بها؛ لكن الأمةَ المجاهدة، في كل هذه الأشكال المختلفة للجهاد، لا يستعبدها ما

أزالت من شر، إن صغيرا أو كبيرا، ولا ما أقامت من خير، إن قليلا أو كثيرا؛ فجهادها عبارة عن الاشتغال بتحرير نفسها من كل العلائق التي تترتب على أفعالها.

ومع تعاطي هذه الأمة المجاهدة لهذا التحرير الواسع، فإنها لا تتحرر من التعلق بهذه الحرية نفسها التي أصبحت تتمتع بها؛ أو قل بإيجاز إن **الأمة المؤمنة المجاهدة تكون حرة، ولكنها ليست حرة من حريتها**؛ ولا يضرُّها هذا التعلق بحريتها ولو بدا هو الآخر استعبادا وإن دقَّ أمره، نظرا إلى أنها لا تجاهد من أجل ذاتها، وإنما من أجل الإنسانية عامة؛ فتشبُّتها القوي بحريتها حتى ولو هلكت دونها، فضلا عن كونه يفتح للإنسانية طريق الانعتاق من القيود، هو خير نموذج يُنهض الهمم لاستئناف تحرير الإنسانية، عِلما بأن هذا التحرير مهمة ليست لها نهاية تقف عندها؛ وغني عن البيان أنه لا قيمة إنسانية تحتاج إلى رمز يمثّلها ومثال يجسُّدها من حاجة الحرية إليهما، فمَثَل الإنسان بلا حرية كمَثَل الجسم بلا روح.

ثم إن هذه الحرية التي تسعى هذه الأمة المجاهدة إلى أن تُمتِّع الإنسان بها ليست حرية جزئية تنحصر في أن يمارس جملةً من الحقوق، وإنما **حرية كلية** تَدفع عنه كلَّ شيء يمكن أن يتملك ويسترق جانبا من جوانب سلوكه؛ فالأمة المؤمنة المجاهدة لا تطلب **الحرية المِلكية** المحدودة، لأن الحر المالك مملوك لِما يملك، وإنما تطلب **الحرية الكيانية** غير المحدودة التي لا **تملُّك معها**، وهي وحدها التي بمقدورها أن تُورِّثها كل حرية غيرها؛ فمن تحرَّر كيانه ـ أي تحرر كُلُّه ـ فمن باب أوْلى أن يتحرر مُلكه وعقله، وأن يتحرر فعله وقوله ـ أي أن يتحرَّر جزؤه.

وحاصل القول في هذا الموضع إن الجهاد لا يحرِّر الأمة المؤمنة من التبعية لأفعالها وحدها، بل يحرّرها من كل تبعية يمكن أن تستعبد كيانها، سواء كانت تبعية أفعال أو تبعية أقوال أو تبعية أحوال، وسواء كانت هذه الأفعال والأقوال والأحوال من كسبها أو لم تكن كذلك، وهذا غاية في إحسان الحرية.

4.2. التحلي بالصبر؛ إذا كان ذو الجهد الاعتيادي يقاوم العوائق، متحملا مشاقها، فإن تحمُّلَه لهذه المشاق يكون عن اضطرار لا عن اختيار، وعلامة ذلك شكواه منه وجزعه له؛ وإذا كان ذو الجهد الارتقائي يقاوم العقبات، متحملا كُلَفها، فإن تحمُّله لهذه الكُلف يكون عن اختيار لا عن اضطرار، وعلامة ذلك شعوره بثقل المسؤولية وصعوبة النهوض بها؛ أما ذو الجهد الاكتمالي أو المجاهد، فإن كُلف العقبات لا تَثْقل عليه، إذ لا يسارع إلى شيء مسارعته إلى عمل الصالحات؛ فصبرُ

الأمة المؤمنة المجاهدة على المشاق يرفعها إلى رتبة الأمة ذات الإيمان القوي؛ ومِثْلُ هذه الأمة تتعدى قوتهُا الإيمانية إلى غيرها من الأمم؛ وصبرها على الكُلف يرفعها إلى رتبة الأمة العاملة الصالحة؛ ومِثل هذه الأمة يتعدى صلاحُها الخُلقي إلى باقي الأمم.

على أن هذه الأمة المجاهدة لا تقف عند الصبر على المشاق الضرورية والكُلَف المختارة وحدها، بل تتجاوز ذلك إلى الصبر على **المشاق المؤذية والكُلف المُرهقة**؛ فمتى جاهد أبناؤها بألسنتهم وأقلامهم، جاهرين بالحق عند الظَّلمة أو كاشفين لباطل لدى الجهلة، لم يأمنوا أن يؤذيهم هؤلاء، ظلما أو جهالة؛ ومع هذا، فهم يصبرون على ما يتعرضون له من ألوان الأذى؛ والأمة الصابرة على الأذى تصير نموذجا للمعاناة يُحتذى به في الضراء؛ ومتى جاهد أبناؤها بأموالهم ونفوسهم، منفقين على جَهازها أو مواجهين لأعدائها، لم تأمن أن يُرهقها الأعداء قوةً في العدة وكثرة في العدد؛ ومع هذا، فهي تصبر على ما تجد من أشكال الإرهاق؛ والأمة الصابرة على الإرهاق تصبح نموذجا للشجاعة يُقتدى به في البأساء.

ولا سبيل إلى تحقُّق الأمة المؤمنة المجاهدة بهذا الصبر على المشاق المؤذية والكلف المرهقة إلا إذا سبَق تحقُّقها بصَبْرٍ أدق وأخفى، وهو **مجاهدة أبنائها لأهوائهم**؛ ففي النفس البشرية نوازع شهوية ونزوات طبْعية لا تسيء إلى صاحبها فحسب، بل تجاوزه إلى الإساءة إلى غيره؛ وكل من أساء إلى غيره، فقد زاد في الإساءة إلى ذاته؛ وحتى تدفع الأمة المجاهدة هذه الإساءة المتعدية والمنعكسة، متمثلةً في جلب المفاسد ودفع المصالح، فإنها تبذل وسعها في تغيير ما قبُح من طباع أبنائها، حاملة لهم على أن يأتوا أفعالا بخلاف أهوائهم، أفعالا تقوّم اعوجاجهم وتعيد تربيتهم، فتستبدل بأخلاقهم السيئة أخلاقا حسنة؛ ونحن إذا أمعنا النظر في كنه هذه المجاهدة للأهواء لم نجدها تختلف في شيء عن مقتضى العقل؛ **فما العقل إلا عقل النفس عن الهوى**، بحيث تكون حقيقته هي الصبر، أي أن **العقل صبْر عن الهوى**؛ والصبر عن الهوى صبر عن الشر، والصبر عن الشر إنما هو المثابرة على فعل الخير، فيلزم أن **العقل جوهره الخير**؛ وهكذا، فإن العقل الذي يكون ثمرة للجهاد، لا يضاهيه شيء، جلبا للمنفعة ودرءا للمضرة.

ثم إن الصبر الذي تسعى هذه الأمة المجاهدة إلى أن تتحلى به ليس صبرا جزئيا يقتصر على تحمّل مشاق الحياة ونوائب الدهر، وإنما **صبرا كليا** يقاوم كل ما من شأنه أن ينزل بهمتها أو ينقص من قومتها، حتى ولو كان ظاهره نفعا؛ فالأمة المؤمنة

المجاهدة تصبر على أفعال الخير كالصالحات، حتى تزداد إقبالا عليها كما تصبر عن أفعال الشر كالمخالفات، حتى تزداد إدبارا عنها؛ وتصبر على أحوال القوة كالمصائب والشدائد كما تصبر عن أحوال الضعف كالمشتهيات والمحرَّمات؛ وتصبر على ما هو من كسبها كالالتزامات كما تصبر على ما ليس من كسبها كالمقدورات؛ بل إن هذه الأمة المجاهدة تبذل أقصى الجهد لكي تصبر على كل حال وفي كل زمان؛ وهكذا، فإن الأمة المجاهدة لا تبتغي لأبنائها الصبر البدني المحدود، لأن الصابر على بدنه جزِعٌ على روحه؛ وإنما تبتغي لهم الصبر الروحي غير المحدود، وهو وحده الأصل الذي يتفرَّع عليه كل صبر سواه؛ **فمن صبَرت روحه، فمن باب أوْلى أن يصبر بدنه**.

وحاصل القول في هذا الموضع إن الأمة المؤمنة المجاهدة، بِصبرها على كل خيرٍ صبرَها عن كل شر[8]، ترقى بهمة الإنسان إلى أعلى الرتب وتعزّز قومته على أكملِ الأوجه، وهذا غاية في إحسان الصبر.

خلاصة ما تقدم في مسألة الجهاد هي كالتالي:

- أن الجهد الاكتمالي أو الجهاد لا ينحصر مدلوله في «الجهاد القتالي»، بل يشمل كل فعل قام على بذل أقصى الجهد من أجل صلاح الأمة.
- أنه ينبني على أربعة أركان هي: «طلب المحبة» و«تحصيل الإخلاص» و«التعلق بالحرية» و«التحلي بالصبر»، تنزل الأمة المؤمنة المجاهدة بفضلها أعلى رتب الأخلاق.
- أن الأصل في الجهاد بلوغ الغاية في الإحسان إلى الغير، إذ لا تنفك الأمة المحسنة تأخذ بأسباب المصالح العامة التي تخدم كمال التعامل بين الأمم.

نستنتج من هذه الخصائص الثلاث أن الجهاد العام ينبني على أفعال أربعة ترقي بالجهد الارتقائي من رتبة الجهد القيمي إلى رتبة **الجهد القيمي الإحساني**؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم، بمقتضى «الصيغة العامة لمبدإ القدسية»، أن يكون هو الجهد الذي يَصبُغ تعامل الأمة المؤمنة مع سواها من الأمم بصبغة القدسية، حتى تجعل منه تعاملا مع الأديان التي تتَّبعها، بحيث لا فرق بين الأمة ودينها، ولا فرق بين تعارف الأمم وتعارف الأديان؛ فإذن **الجهاد العام هو الجهد الذي يحوّل التعامل الدنيوي إلى تعامل**

(8) هناك فرق بين الفعلين: «صبر عن» و«صبر على»، إذ يبدو أن الأول يغلب استعماله في حال الابتلاء بالمكاره ، بينما الثاني يغلب استعماله في حال الابتلاء بالمكارم.

ديني عامّ؛ وبهذا، فإنه ينهض **بتأصيل التخلُّق**؛ ولما كان يتوسل في ذلك **بقدسية الصفات الإلهية**، كان هذا التأصيل عبارة عن **تأصيل للتخلق عام**.

بعد أن وضحنا كيف أن جهاد الأمة المؤمنة يوصّلها إلى تأصيل التخلُّق وفق دينها، فلنوضح الآن كيف أن جهادَ الأمة المسلمة يوصّلها إلى تأصيل التخلّق وفق الدين الخاتم.

3. أركان الجهاد الخاص وتأصيل التخلّق الخاص

إذا كان تأصيل التخلُّق لدى الأمة المؤمنة ناتجا من تَحوُّل التعامل الدنيوي إلى تعامل ديني عامّ لتعلّقها بقدسية الصفات الإلهية، فإن **تأصيل التخلق** لدى الأمة المسلمة ينتج من تحوُّل التعامل الدنيوي إلى تعامل ديني خاصّ لتعلُّقها **بقدسية الذات الإلهية**، هذه القدسية الأعلى التي تستفيدها من كون دينها هو الدين الخاتم؛ فمن الأديان ما عرَّفت الله بأفعاله؛ ومنها ما عرَّفته بصفاته، زيادة عن أفعاله؛ ومنها ما عرَّفته بذاته، زيادة عن أفعاله وصفاته؛ والإسلام هو الدين الذي عرّف الله بذاته؛ وبذلك، فقد ضمَّ كمال التعريف كما ضمّ تمام التخليق؛ إذ لا مكرمة من مكارم الأخلاق جاءت بها الأديان السابقة إلا وأخذ بها، مضيفا إليها مكارم تفرَّد بها، فتكون له **خاتمية تعارفية**، بالإضافة إلى الخاتمية الملكوتية التي تعرضنا لها في الفصل السابق.

لهذا، يكتسي الجهاد في هذا الدين المتمِّم صبغة خاصة، إذ **يصبح هو نفسه محل جهاد**، منعكسا على نفسه؛ ولا يخفى على ذي بصيرة على أن هذا الانعكاس يدل على مزيد وعي الأمة المسلمة بحقيقة الجهاد ومزيد تحققها بخُلُقه؛ وهكذا يقع الارتقاء في **دينها** المتمّم من البنية الإحسانية **للجهاد** التي أركانها هي: «طلب المحبة» و«تحصيل الإخلاص» و«التمسك بالحرية» و«التحلي بالصبر» إلى البنية الإحسانية **لجهاد الجهاد** التي أركانها هي: «**محبة الجهاد**» و«**الجهاد للجهاد**» و«**الجهاد في الجهاد**» و«**الصبر على الجهاد**»؛ فلنمض إلى تفصيل القول في هذا **الجهاد الخاص**.

1.3. محبة الجهاد[9]؛ واضح أن «طلب محبة الجهاد» حالة خاصة لـ«طلب المحبة»، إذ قُيِّدت المحبة بالجهاد؛ والواقع أن حُب الجهاد يتلازم مع **حب الذات**

---

(9) تدبر الآية الكريمة: «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشونها كسادها ومساكن ترضونها أجب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله، فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين»، 24، سورة **التوبة**.

الإلهية نفسها، وليس مع هذه الصفة أو تلك من صفاتها كما في «طلب المحبة»؛ فمن أحب الجهاد، فقد أحب الله؛ والعكس صحيح أيضا، فمن أحب الله، فقد أحب الجهاد؛ ومن ثمَّ، فلا يُخشى على الأمة المُحبّة للجهاد أن تكون مُحبّة لما سوى الله[10]، حتى يجوز أن تتشاغل بحبه عن حب الله كما يُخشى ذلك على الأمة التي تعلَّقت بغيره من الأعمال ولو كانت محمودة أو مشروعة؛ وهكذا، يكون حُبُّ الجهاد الذي تسعى إليه الأمة المسلمة أدل على المحبة من أي حُب سواه؛ من هنا، يلزم أن يكون إحسان الأمة المسلمة المجاهدة أكبر من إحسان الأمة المؤمنة المجاهدة التي تطلب المحبة لذاتها.

2.3. **الجهاد للجهاد**[11]؛ بيِّنٌ أن «تحصيل الجهاد للجهاد» حالة خاصة لـ«تحصيل الإخلاص»، إذ أن الجهاد يتغيًا نفسه؛ ولا يكون جهاد الأمة بهذا الوصف، حتى يكون **في سبيل الله**؛ والعكس صحيح أيضا، لا يكون العمل في سبيل الله، حتى تقوم به الأمة، وهي لا تبتغي من ورائه إلا الجهاد؛ وعلى هذا، فإذا قيل: «الجهاد من أجل الجهاد»، فالمراد إنما هو: «الجهاد في سبيل الله»[12]؛ غير أن الغالب على اعتقاد الجمهور أن المقصود بعبارة «سبيل الله» هو «الجهاد القتالي» وحده، وهذا فاسد؛ ودليل فساده أن عبارة «سبيل الله» تقتضي غاية الإخلاص، بل تقتضي إخلاص الإخلاص؛ ومعلوم أن الإخلاص مطلوب في كل جهاد، سواء كان قتالا للعدو أو بيانا للرسالة أو إصلاحا للنفس أو إنفاقا للمال؛ وهكذا، يكون الجهاد من أجل الجهاد الذي تقوم به الأمة المسلمة أدلَّ على فعل الجهاد من الجهاد من أجل غيره؛ من هنا، يلزم أن يكون إحسانها أعظم من إحسان الأمة المؤمنة المجاهدة التي تطلب الإخلاص لذاته.

---

(10) مَثَلُها في هذا الأمر كمَثَل محب رسول الله؛ فمن أحب رسول الله، فقد أحب الله؛ ومن أحب الله، فقد أحب رسوله.

(11) نجد كثيرا من الآيات الكريمة التي تقترن فيها مشتقات لفظ «الجهاد» بعبارة «في سبيل الله»؛ تأمل الحديث الشريف: «سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: الرجل يقاتل شجاعةً ويقاتل حميةً ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله»، **صحيح مسلم**، كتاب **الإمارة**.

(12) تأمل الحديث الشريف: «عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لَغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها»، **نيل الأوطار**، الشوكاني، ط. دار الحديث القاهرة، المجلد الثاني، ص. 207.

3.3. **الجهاد في الجهاد**[13]؛ واضح كذلك أن «التمسك بالجهاد في الجهاد» حالة خاصة لـ«التمسك بالحرية» عن كل ما سوى الله، إذ هو تعليق ــ أو قل إشراط ــ الجهاد بذاته، فلا جهاد بغير جهاد؛ فيكون عبارةً عن دوام التحرر من كل أسباب الاستعباد، جليِّها وخفيِّها، حتى **يكون الإنسان عبدا لله وحده، طوعا، لا كرها**؛ وهكذا، فالتحقق بالعبودية لله لا يحصل إلا إذا أتت الأمة المسلمة بجهادها ــ كائنا ما كان نوعه ــ على النحو الذي تستفرغ كل وسعها فيه؛ وهذا يعني أن الجهاد يحتاج إلى جهاد من فوقه كما لو كان لِبَذل أقصى الجهد نفسه مراتب عدة تحتاج الأمة المسلمة أن تَنزل أعلاها لكي تحظى بمقام العبودية لله، أي الحرية عما سواه؛ والدليل على ذلك أن الله نسب هذا الجهاد الأعلى إلى نفسه، مع أنه مطلوب من الأمة المسلمة، تكريما لها متى استطاعت أن تخرج عن كل تعلُّق بما عداه؛ وهكذا، يكون الجهاد في الجهاد الذي تنهض به الأمة المسلمة أدل على فعل الجهاد من أي جهاد آخر؛ من هنا يلزم أن يكون إحسان الأمة المسلمة المجاهدة أكبر من إحسان الأمة المؤمنة المجاهدة التي تطلب الحرية لذاتها.

4.3. **الصبر على الجهاد**[14]؛ بيِّـنٌ أخيرا أن «التحلي بالصبر على الجهاد» حالة خاصة لـ«التحلي بالصبر»، إذ تمَّ تقييد الصبر بالجهاد؛ فلا أكثر ابتلاء للإيمان من الجهاد، حتى جُعِل بمنزلة نصف الإيمان، بل كلُّه[15]؛ وهكذا، فإن الغلبة على الأعداء أو الأهواء أو الأهوال معلَّقة على الصبر من جهة أن القوة الروحية التي تتجلى في الأمة الصابرة تتدارك ما فاتها من قوة العتاد أو قوة العدد أو قوة البدن؛ وليس هذا فقط، بل إن الله **يكون مع الأمة الصابرة على بلائها**، ولا خذلان مطلقا في المعية الإلهية؛ وهكذا، إن الصبر على الجهاد الذي تتصف به الأمة المسلمة أدل على الصبر من الصبر على ما عداه؛ من هنا يلزم أن يكون إحسان الأمة المجاهدة المسلمة أعظم

---

(13) تدبر الآية الكريمة: «وجاهدوا في الله حق جهاده»، 78، سورة **الحج**؛ فلفظ «الجهاد» فيها مضاف إلى ضمير يعود على الذات الإلهية؛ ولا يخفى أن المراد هو الجهاد الذي تستحقه هذه الذات القدسية.

(14) كما نجد آيات كثيرة يقترن فيها الجهاد بالصبر، منها الآية: «أحسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين **جاهدوا** منكم ويعلم **الصابرين**»، سورة **آل عمران**/142؛ وأيضا الآية: «ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فُتنوا، ثم **جاهدوا وصبروا**، إن ربك من بعدها لغفور رحيم»، سورة **النحل**/110.

(15) جاء في الأخبار أنه عليه السلام قال: «الجهاد نصف الإيمان»؛ وقال أيضا: «الإيمان هو الصبر»، انظر فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، ج 2، ص 169.

من إحسان الأمة المجاهدة التي تطلب الصبر لذاته.

نستنتج مما تقدم أن جهاد الجهاد ــ أو الجهاد الخاص ــ ينبني على أفعال أربعة ترقى بالجهاد من درجة الجهد الإحساني إلى درجة **الجهد الإحساني الأعلى**؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم، بمقتضى «الصيغة الخاصة لمبدإ القدسية»، أن يكون هو الجهد الذي يَصبُغ تعامل الأمة المسلمة مع سواها من الأمم بصبغة القدسية العليا، حتى تجعل منه تعاملا مع أديانها المنزلة، على أساس أن هذه الأديان هي الأصل الذي تفرّعت عليه مكارم أخلاقها؛ فإذن **الجهاد الخاص هو الجهد الذي يحوِّل التعامل الدنيوي إلى تعامل ديني خاصّ**، فليس من يجاهد جهاده كمن يجاهد ما عداه، الأول يكابد وسيلته بقدر ما يكابد المتوسَّل إليه، والثاني يكابد المتوسل إليه ولا يكابد وسيلته؛ وبقيام الجهد الخاص بهذا التحويل، يكون قد قام **بتأصيل التخلُّق**؛ ولما كان يتوسل في ذلك **بقدسية الذات الإلهية**، كان هذا التأصيل عبارة عن **تأصيل للتخلق خاص**.

4. دفع الاعتراضات على الوظيفة الإحسانية للجهاد

قد لا يطيق بعضهم بناء «الجهاد»، وبالأحرى «جهاد الجهاد»، على الإحسان، ولا، بالأوْلى، إنزال الأمة المجاهدة منزلة الأمة المحسنة التي تضفي القدسية على تعاملها مع غيرها من الأمم، فيبادر إلى إيراد الاعتراضات الآتية:

> **الاعتراض الأول**، صيغته هي: «إن قبول الأديان الأخرى لا يحتاج إلى إحسان الأمة المجاهدة، إذ العدل يوجبه، فكما أن للمجاهد دينَه، فكذلك يَحِقُّ لغيره أن يكون له دينه».

نقول في الرد على هذا الاعتراض الأول إن العدل بشأن الأديان لا يوجد إلا مع وجود المشروعية التاريخية؛ والحال أن أكثر الأديان فقدت هذه المشروعية، إذ أن أطوارها قد ولَّت وأزمانها قد انتهت؛ فإذن الإحسان هو وحده الذي يمكن أن يقبل بوجودها ووجود اختلافها؛ وقد لا تقف الأمة المجاهدة عند هذا الحد، بل تتعداه إلى أن ترى في الأديان الأخرى حقوقا للأمم الأخرى تُساوي حقها في دينها، فتسلِّم بها لأصحابها تسليمها بدينها لنفسها، بل قد تعدُّها حلقات متصلا بعضها ببعض كما لو كانت تشكِّل سلسلة واحدة يكون فيها دينها هو الحلقة الأخيرة؛ وهكذا، فإن الأمة، بفضل الإحسان الذي ينبني عليه جهادها، تضفي على باقي الأديان من القدسية ما

تضفيه على دينها، ناظرة إليها على أنها مصادر تَخلُّق الأمم التي تدين بها كما تنظر إلى دينها على أنه مصدر تَخلُّقها.

والاعتراض الثاني، صيغته هي: «أن الأمة حرة في أن تعتقد ما تشاء وتتصرف على وفق اعتقادها كما تشاء ما لم تتعدَّ على حرية سواها، فلا تحتاج إلى إحسان الأمة المجاهدة».

فهذا الاعتراض الثاني مبني على جملة من الافتراضات الباطلة، وهي كالتالي:

● أن الأمة تملك وجودها كما تملك مؤسساتها، بحيث يمكنها أن تتصرف في وجودها كما تتصرف في ممتلكاتها؛ ووجه بطلان هذا الافتراض أن الأمة لم تنشئ وجودها كما تنشئ مؤسساتها، حتى تستحق أن تملكه بإطلاق.

● أن الأمة تعلم على وجه اليقين الحدود الفاصلة بين حريتها وحرية غيرها، بحيث متى جاوزت الحدود عَلِمت من نفسها أنها تظلم غيرها؛ ووجه بطلان هذا الافتراض أن الأمة لا تفتأ تُوسع هذه الحدود وتتردَّد في تعيين معالمها، بل قد ترفض هذا التعيين، حتى تقع في ظلم غيرها، غير مبالية باستنكاره ولا بتظلُّمه.

● أن حرية الذات مقدَّمة على حرية الغير، بحيث يمكن للأمة أن تتعاطى جلب مصالحها من غير التفات إلى مصالح سواها، ولا تلتفت إليها إلا إذا تبيَّنت بنفسها أن ما تفعله يتعارض مع ما يفعله غيرها؛ ووجه بطلان هذا الافتراض أن طلب مصالح الذات لا يستقيم حتى تقارنه مراعاة مصلحة الغير، لأن وجود الذات مقارن لوجود الغير.

● أن الأمة تعلم نتائج أفعالها كاملة، بحيث تتيقن من أنها لا تنقلب عليها بالضرر، ولا تفضي إلى الإضرار بغيرها؛ ووجه بطلان هذا الافتراض الأخير أن الفعل الواحد قد تتغير نتائجه بتغير ملابساته؛ والأمة، مهما سعت إلى ضبط هذه النتائج، ليس بمقدورها أن تتقلب في هذا الضبط تَقلُّب هذه الملابسات؛ هذا، فضلا عن أن النتائج على نوعين: النتائج **العاجلة** التي قد يُعقل أن تدَّعي الأمة الإحاطة بها، إن جزءا أو كلا؛ والنتائج **الآجلة** التي لا يُتصور أن تحيط الأمة علما بتفاصيلها.

والاعتراض الثالث، صيغته هي: «أن الجهاد يضاد التسامح، ولا إحسان بغير تسامح».

لا يخفى أن الغاية من هذا الاعتراض الثالث هو التشنيع على فضيلة الجهاد التي لو أُسقط العمل بها، لانحط الإنسان إلى درك البهيمة؛ ونرد عليه بالقول إن النظر الطويل في العلاقة بين الجهاد والتسامح يكشف لنا أنه لا مفر من الخيار بين أمرين: إما أن نبدل مفاهيم أخرى بمفهوم «التسامح»، وإما أن نَخُصَّ التسامح بالجهاد، وبيان ذلك كالتالي:

أ. **واجب إبدال مفاهيم أخرى بـ«التسامح»**؛ إن الشيء المتسامَح فيه إما أن يكون حقا للغير، وإما أن لا يكون كذلك؛ فإن كان حقا للغير، فعندئذ يجب تمكينه منه؛ وفي هذه الحالة لا يصح أن نصف هذا التصرف باسم «التسامح»، وإنما الوصف الذي يصدُق عليه هو «العدل»؛ فعندما تُعطي لذي الحق حقه، فأنت لا تتسامح معه، وإنما تَعدِل؛ وإما أن لا يكون الشيء المتسامح فيه حقا للغير، وهو على ضربين: شيء مباح لا ضرر فيه أو شيء فيه ضرر، إن جزءا أو كلا؛ فإن كان لا ضرر فيه، فالتسامح بشأنه لا معنى له، لأن الأصل في الأشياء الإباحة؛ وإن كان فيه ضرر محدود، فالأوْلى أن يُسمَّى التجاوز عنه عفوا، مما يجعله مندرجا في باب الإحسان الذي هو ميزة الجهاد؛ وإذا جاوز الضرر حده، فالتجاوز عنه يكون ظلما لا بد من رفعه جهادا.

ب. **واجب تخصيص التسامح بالجهاد**؛ متى كان المقصود بالتسامح هو قبول ما يختص به الآخر على مخالفته لما تتصف به الذات، فإنه يوجب جهدا أكبر من الجهد الذي يوجبه قبول ما تختص به الذات على مخالفته لما يتصف به الآخر؛ ومرجع ذلك إلى أن مخالفة الآخر لِما تختص به الذات تكون أشقَّ عليها من مخالفتها هي لما يختص به الآخَر؛ وحتى تتغلَّب على هذا الشعور، فلا بد لها من أن تبذُل مزيدا من الجهد، بحيث تغدو قادرة على أن تتخلى عن أَثَرتها وتتحلى بالإيثار؛ ومعلوم أن الإيثار رتبة في الجهد والإحسان لا تتحقق في فعلٍ تحقُّقَها في الجهاد، فالذي يجود بأنْفَس شيء لديه يكون بما دونه أجود؛ وقبولُ الآخَر في اختلافه عن الذات، مهما تطلَّب من الجهد والإحسان، فلن يجاوز الجهاد فيما يتطلبه منهما؛ فلقد مضى أن معناه اللغوي هو بلوغُ النهاية في بذل الجهد، وأن حقيقتَه الخُلقية هو الارتقاءُ في مراتب الإحسان! وهكذا، فإن الأمة المجاهدة هي من السعة الخُلقية والروحية، بحيث لا منافسَ لها في تقبُّل ما يخالفها، أي في التسامح مع غيرها؛ وأين من هذه الحقيقة الناصعة ما حُشيَت به العقول من أن مقتضى الجهاد ينافي مقتضى التسامح!

ولا ينفع المعترض أن يقول إن الجهاد الذي يتنافى مع التسامح هو، على وجه

الخصوص، الجهاد القتالي[16]؛ صحيح أن الجهاد ليس كلُّه قتالا ولو أنه كلُّه مقاومة؛ لكن لا يقل عن ذلك صحة أن قتال الأمة المجاهدة ليس ككل قتال، فهي لا تقاتل نصرةً للذات، وإنما نصرةً **للإنسان**؛ وشتان بين النصرتين، إذ الباعث على النصرة الأولى قد يكون استردادا لحق الذات أو، على العكس، يكون انتزاعا لحق الغير، بينما الباعث على النصرة الثانية لا يكون إلا إقامة الحق والعدل بين الناس عامة، أي من غير التفات إلى هذه الأمة أو تلك، بل يكون الالتفات كله إلى الإنسانية؛ والجهاد القتالي لا يجب إلا حيث يوجد الظلم الذي لا ينفع في إزالته جهادٌ سواه، إذ يكون أشد ظلم ممكن؛ ومتى صح أن الجهاد القتالي مقاومة للظلم الأشد، صح معه أيضا أنه مقاومة لإزالة العنف المسلَّط، ومعلوم أن العنف ضدُّ التسامح؛ فيلزم أن الجهاد القتالي إنما هو مقاومة من أجل إقامة التسامح.

5. تأصيل التخلق العام واتصال الديمومة العام

بعد أن دفعنا شُبَه المعترضين على وصف الإحسان الذي يقوم بجهاد الأمة المؤمنة، وبالأحرى بجهاد جهاد الأمة المسلمة، والذي يرجع إليه الفضل في تأصيل تخلُّق الأمم، نأتي إلى بيان كيف أن لتأصيل التخلُّق **فائدة كيانية** (أو «أنطولوجية») **متمّمة** للفائدة الكيانية التي أثبتناها لتفعيل الإيمان؛ فإذا كان تفعيل الإيمان يؤدي إلى اتصال كينونة الذات، فإن تأصيل التخلّق يؤدي إلى ما نسميه بـ«**اتصال ديمومة الذات**».

---

(16) ليس من شك أن التشنيع الفاحش الذي تعرَّض له ــ وما زال ــ ركن الجهاد القتالي من لدن خصوم الإسلام أثَّر في بعض علماء المسلمين ومفكريهم، حتى حملهم ذلك على إيراد آراء في الجهاد، مبتكرة، بل مبتدعة، يقصدون من ورائها دفع هذا التشنيع الظالم؛ وأحد هذه الآراء أن الجهاد في الإسلام دفاعي ليس إلا، علما بأن حد الدفاع هو صد العدوان؛ وقد وسَّع بعضهم مدلول العدوان، فجعله يشمل إلى جانب واقع العدوان **إمكانه** أيضا، إذ يكفي أن يظهر قصد العدوان لكي يشغل الجهادُ ذمة الإمام؛ وعلى خلاف هؤلاء، نجد من فقهاء المسلمين المعاصرين من يرون أن الجهاد يكون هجوميا كما يكون دفاعيا، وقد خصُّوا بحق ممارسة الهجوم نوعا واحدا من أنواع الجهاد، وهو الذي يهدف إلى نشر الإسلام والدعوة إليه أو ما أسموه بـ«جهاد الدعوة»؛ وعلى نقيض هؤلاء وأولئك، نجد من صار ــ اكتواءً بنار الحملة المستعرة على الإسلام أو انصياعا لإملاءات القوى المهيمنة على العالم ــ إلى التشكيك في مشروعية أصل الجهاد في الوقت الحاضر كما لو أن كل ذي حق في الأرض نال حقه؛ ولا حاجة بنا إلى الخوض في تفاصيل هذه الآراء والمواقف، لأننا هاهنا لا ننظر في الجهاد على قانون الفقه، وإنما **على قانون الفكر وحده**.

1.5. تعريف مفهوم «اتصال ديمومة الذات»

إذا كان اتصال الكينونة هو حضور الذات في عالم الواقع وخارجه ـ أي وجودها في عالم الواقع وتواجدها بعوالم أخرى ـ فإن اتصال الديمومة هي حضور الذات في الزمان وخارجه؛ وحتى نضع لهذا الاتصال الديمومي تعريفا دقيقا، نخصُّ الزمان بمفهومين يقابلان مفهومي «الوجود» و«التواجد» الخاصين بالكينونة؛ وهذان المفهومان الجديدان هما: «الظهور» و«التظاهر»؛ فالمراد بـ«**الظهور**» هو حضور الذات بكليتها، جسما وروحا، في الماضي الزمني أو الحاضر الزمني أو المستقبل الزمني، أو قل هو **حضورها في أبعاد الزمان الثلاثة كلها أو بعضها**، بينما المراد بـ«**التظاهر**» هو حضور الذات بجزئها الروحي في الماضي القُدسي الذي هو «الأزلية» أو الحاضر القدسي الذي هو «السرمدية» أو «المستقبل القدسي» الذي هو «الأبدية»، أو قل هو **حضورها في أكناف القُدس الثلاثة، كلها أو بعضها**؛ فيكون المقصود **بـ«اتصال الديمومة»** هو كون الذات ظاهرة في أبعاد الزمان ومتظاهرة بأكناف القدس، كلا أو بعضا؛ كما يكون المقصود بضده ـ أي انفصال الديمومة ـ هو كون الذات لا تظهر إلا في أبعاد الزمان، كلا أو بعضا؛ ونصطلح على تخصيص اسم «**الآفاق**» للدلالة على أبعاد الزمان وأكناف القدس معا.

وهكذا، فإن **الأمة المنفصلةَ الديمومةِ**[17] لا يصح، من منظورها، أن نتحدث عن أبنائها إلا ضمن حدود الزمان الذي ظهروا فيه؛ فقبل ظهورهم فيه، هم **مجرد عدم**، إذ لا يسُوغ، بحسب اعتقادهم، أن نتصورهم ظاهرين بوجه ما في زمان سابق، ولا بالأوْلى خارج زمان هذا العالم؛ وبعد انقضاء آجالهم، هم **مجرد شيء**، إذ لا يسُوغ، بحسب ظنهم، أن نتصورهم أحياء بوجه ما، ولا بالأوْلى مبعوثين خارج زمان هذا العالم؛ فالأمة ذات الديمومة المنفصلة تبقى حبيسة الظهور في الزمان، ولا تتعداه إلى التظاهر بخارجه.

على حين أن **الأمة المتصلة الديمومة** يصح، من منظورها، التحدث عن أبنائها

---

(17) يلاحظ القارئ أننا نحكم على الذات بالانفصال أو بالاتصال هنا، لا بحسب واقع الأمر، وإنما بحسب الاعتقاد الذي يكون لصاحبها؛ فإذا اعتقد أن ذاته محصورة في الزمان الذي يحصل فيه ظهوره، فإنها تكون ذاتا منفصلة؛ وإذا اعتقد، على العكس من ذلك، أن ذاته غير محصورة في الزمان الذي يحصل فيه ظهوره، فإنها تكون ذاتا متصلة؛ وذلك لأن المعيار الفاصل بين المؤمن وغيره ليس الواقع، وإنما هو الاعتقاد الأصلي الذي يبني عليه أعماله.

خارج نطاق الزمان الذي ظهروا فيه؛ فقبل أن يظهروا في صورة خَلْق محسوس، كانوا متظاهرين على الأقل في صورة أمر مقدور؛ وبعد أن تنقضي آجالهم، فإنهم إذا لم يكونوا أحياء بماديتهم، فهم أحياء بروحانيتهم؛ وإذا انتهى ظهورهم في العاجل، فلا ريب في أنهم يعودون إلى الظهور في الآجل؛ فالأمة ذات الديمومة المتصلة لا تبقى حبيسة الظهور في الزمان، وإنما تتجاوزه إلى التظاهر بخارجه.

فإذن السؤال الذي يتعين أن نشتغل الآن بالإجابة عنه هو: **كيف يؤدي تأصيل تخلُّق الأمة إلى اتصال ديمومتها؟** ثم لَمّا كان تأصيل التخلُّق على نوعين: «تأصيل عام تنهض به أية أمة مؤمنة»، و«تأصيل خاص لا تنهض به إلا الأمة المسلمة»، انقسم هذا السؤال إلى سؤالين: أولهما، **كيف يؤدي تأصيل تخلُّق الأمة المؤمنة إلى اتصال ديمومتها؟** والثاني، **كيف يؤدي تأصيل تخلُّق الأمة المسلمة إلى اتصال ديمومتها؟** فلِنتولَّ هنا الجواب عن السؤال الأول، حتى إذا فرغنا منه، انتقلنا إلى الجواب عن السؤال الثاني.

يجوز، بمقتضى الصيغة العامة لمبدإ القدسية، أن ننظر إلى أفعال الإحسان المكوِّنة لبنية الجهاد العام ـ أو أركان الجهاد العام ـ من زاويتين اثنتين: زاوية **علاقتها بالأمة** وزاوية **علاقتها بصفات الله**، وقد تجلَّت لهذه الأمة بالأوامر القدسية؛ ونحن، في إثباتنا لتأصيل تخلُّق الأمة المؤمنة، توسَّلنا بهذه الأركان من زاوية علاقتها بالأمة، وهي: {«طلب المحبة» و«تحصيل الإخلاص» و«التمسك بالحرية» و«التحلي بالصبر»}؛ فلنسم هذه الأركان المنظور إليها من زاوية الأمة باسم «**البنية الزمنية للجهاد العام**».

أما، في حالة **إثبات ديمومة الأمة المؤمنة المجاهدة**، فنحن نحتاج إلى أن نتوسل بهذه الأركان في **علاقتها بالصفات الإلهية**؛ فإذا كانت هذه الأمة تُنزل الصبغة القدسية على تعاملها مع الأمم، مرتقية به إلى تعاملها مع أديانها، فإنها تستمدها أصلا من **قدسية الصفة الحسنى التي تجلت بها الذات الإلهية**، وهي تَفطُرها على قِيَمَةِ «القُدسية» وتبلّغها أوامرها القدسية؛ وما هذه الصفة الحسنى إلا معنى اسمه «**القُدوس**»، جل جلاله!

وعلى هذا، فإذا كانت هذه الأمة المؤمنة تطلب المحبة، فمن باب أوْلى أن تطلب محبة القدوس؛ وإذا كانت تسعى إلى الإخلاص، فمن باب أوْلى أن تخلص للقدوس؛ وإذا كانت تتمسك بالحرية، فمن باب أوْلى أن تتمسك بالعبودية للقدوس، لأنها تحرُّر من كل ما سواه، ؛ وإذا كانت تتصف بالصبر، فمن باب أوْلى أن تتصف بالصبر على

القدوس؛ من هنا، تصبح أركان الجهاد العام هي: {«**محبة القدوس**»، «**الإخلاص للقدوس**»، «**العبودية للقدوس**»، «**الصبر على القدوس**»}؛ فلنسم هذه الأركان المنظور إليها من زاوية هذه الصفة الإلهية باسم «**البنية القدسية للجهاد العام**».

يترتب على هذا أن كل ما تُوصّل إليه البنية الزمنية للجهاد العام، فبِالأوْلى أن توصّل إليه البنية القدسية لهذا الجهاد؛ وقد أثبتنا أن هذه البنية الزمنية العامة تُوَصّل إلى تأصيل التخلق العام للأمة المؤمنة، فبِالأوْلى إذن أن توصّل إليه البنية القدسية العامة؛ وإذا كان تأصيل التخلق العام الحاصل بالبنية الزمنية للجهاد العام يوصّل إلى اتصال الديمومة العام، فبِالأوْلى إذن أن يوصِّل إليه تأصيل التخلق الحاصل بالبنية القدسية لهذا الجهاد؛ لذا، نختصر الطريق، فنستدل على هذا الاتصال للديمومة بواسطة البنية القدسية للجهاد العام؛ فلنبيّن إذن كيف أن كل واحد من أركان البنية القدسية لهذا الجهاد يوصّل إلى وجه من وجوه اتصال الديمومة للأمة المؤمنة.

2.5. دفع الاعتراض على الجمع بين القدسي والزمني

قبل الدخول في هذا البيان لاتصال الديمومة العام، يجدر بنا أن نرُدَّ على الاعتراض الذي يُحتمل أن يَرِد عليه، وهو:

«أن «القُدُسي» يضاد «الزمني» (أو «الدنيوي»)، فكيف يجوز أن يكون أحدهما وسيلة إلى الآخر!».

إن الرد على هذا الاعتراض هو أن الواقع يشهد على أن القدسي لا يتعرَّف للأمة إلا من خلال الأشياء الدنيوية، فهو لا يُبلَّغ إليها إلا بواسطة رُسُل هم بَشرٌ منها، ولا يتحقق لديها إلا في صورة أعمال بدنية كغيرها من أعمال الدنيا، ولا تتحدد أوقات هذه الأعمال إلا في أزمان محسوبة كسواها من أزمان الدنيا؛ والأمة قد تجاهد نفسها لكي تجعل صلتها بالقدسي تستغرق كل أوقاتها، وتستولي على جميع أحوالها، حتى تصبح حياتها قدسية بقدر ما هي دنيوية ولو أن ذلك لا يتيسر إلا لثلة من أبنائها.

وهكذا، فإن القدسي، وإن اختلف عن الدنيوي أو الزمني، يجوز أن يجتمع به وأن يدوم هذا الاجتماع مدى حياة الأمة؛ كما يجوز، على العكس من ذلك، أن لا يجتمع القدسي بالزمني متى أبت الأمة إلا أن يبقى الزمني فيها بمعزل عن القدسي؛ لكن ما نلاحظه عندئذ هو حصول انقلاب في مقصودها كما لو مَكر ماكر بها، إذ لا تلبث أن ترفع الزمني عيْنه إلى رتبة القدسي، فتقدّس ما ليس حقه التقديس، بحيث

تكون الأمة بين أمرين اثنين لا ثالث لهما: إما أن ترتضي المقدس الديني، وإما أن تلجأ إلى المقدس الزمني، وشتان بين ذينك المقدَّسين! فالمقدَّس الديني عبارة عن قيمة عليا تتحقق في واقع أدنى من أجل الارتقاء به، بينما المقدس الزمني عبارة عن واقع أدنى يتلبَّس بقيمة عليا من أجل النزول بها.

وليس لقائل أن يقول إن التضاد بين «القدسي» و«الزمني» هو تَضادُّ «المفارق» و«المقارن» ــ أو، بتعبير آخر، تضاد «المتعالي» و«المحايث» ــ فلا يجتمعان؛ لأنا نقول إن للمتعالي الديني صفاتٍ جَمالية كثيرة تجعله يجتمع إلى ما ليس بمتعال، منها «العطاء» و«الرحمة» و«الكرم» و«الجود» و«الحلم» و«الهداية» و«المحبة» وغيرها، فيكون هذا الاجتماع عبارة عن «تَنَزُّل»؛ **فالمتعالي يتنَزَّل إلى ما دونه**؛ والأمر الزمني قد يحظى بهذا التنزل، فيتزكَّى ويترقَّى؛ والقدسي لا يتنزّل إلى الزمني فحسب، بل يتوسط به أيضا، وتوضيح ذلك من الوجهين الآتين:

أولهما، أن الزمان يقترن بوجود العالم، بحيث تكون للزمان بداية ونهاية؛ ومتى أردنا وصف ما يخرج عن هذين الطرفين الزمانيين ــ أي البداية والنهاية ــ من غير أن يخرج عن مجال إرادة القدسي، وجدنا أنفسنا نستمسك بمقولة الزمان، فنعتبر ما سبق بداية الزمان بمثابة **ماض** لم يكن العالم فيه موجودا كما نعتبر ما يَتْبَع نهاية الزمان بمثابة **مستقبل** يغدو فيه العالم معدوما؛ ومعلوم أن القدسي دبَّر شأن العالم في هذا الماضي الخارج عن الزمان، فجعله أمرا مقدَّرا كما دبَّره في هذا المستقبل الخارج عن الزمان، فجعله بَعْثا محقَّقا.

والثاني، أن الخلود يقترن بوجود القدسي، بحيث لا بداية للخلود ولا نهاية؛ ومع هذا، فلا مفر من الكلام عنه بلغة الزمان كما إذا قلنا: «الخلود هو الوجود منذ الأزل وإلى الأبد»، فالأزل إنما هو الزمان الذي لا أوَّل له، والأبد إنما هو الزمان الذي لا آخر له؛ أو كما إذا قلنا: «الخلود هو الحاضر السرمدي»، والحاضر إنما هو الزمان الحالي؛ أو كما إذا قلنا: «الخلود هو الوجود الدائم»، والدوام إنما هو الزمان الذي لا ينقطع، وقس على ذلك ما شابهه، حتى إنه يجوز أن نقابل بين «الأزل» و«الماضي» وبين «السرمد» و«الحاضر» وبين «الأبد» و«المستقبل».

3.5. البنية القدسية للجهاد العام واتصال الديمومة العام

يبدو أن أبعاد الزمان لا تجتمع إلى أكناف القدسي **على نسق واحد** في أفعال

الجهاد العام المكوِّنة لبنيته القدسية، أي {«محبة القُدُّوس»، «الإخلاص للقدوس»، «العبودية للقدوس»، «الصبر على القدوس»}، ذلك أن كل فعل منها يتعلق بكنف قدسي مخصوص، كل كنف يتحقق في ظله الجمع بين الأزمنة الثلاثة على ترتيب معين، الأمر الذي يجعل كل واحد من هذه الأركان يشكل مدخلا متميزا إلى الديمومة المتصلة التي تتمتع بها الأمة المؤمنة المجاهدة؛ وبيان ذلك كما يلي:

5 . 3 . 1. **محبة القُدُّوس**؛ يتعلق هذا الركن الأول أصلا **بالمستقبل** من جهتين: **إحداهما** جهة الطلب، إذ الأمة المجاهدة يستولي عليها طلب المحبة بما لا يستولي عليها سواه؛ ومعلوم أن كل طلب يتجه إلى المستقبل، إذ فيه يتم إيقاعه أو الاستجابة له؛ **والثانية**، جهة الموضوع المطلوب، وهو «المحَبة»؛ ذلك أن المحبة شعور لا يقف عند نهاية، فكلما ازدادت الأمة محبة للشيء، ازدادت طلبا لهذه المحبة، فما الظن إذا كان هذا الشيء هو القُدوس سبحانه! وتوجُّهُ أبنائها إلى المستقبل هو الذي يحدِّد سلوكهم في الحاضر، بحيث تأتي أعمالهم وتصرفاتهم بحسب قوة هذا التوجه؛ فإن زاد شوقهم إلى القدوس، زادت هذه الأعمال والتصرفات؛ وإن نقص نقصت، فيبقون على حال الخوف من احتمال البعد عنه كما أن هذا التوجه إلى المستقبل يجعلهم يستذكرون ماضي تعامل القُدُّوس معهم، متلذذين بلحظات قربه ومتألمين من لحظات بعده.

وهكذا، فإن الأمة المؤمنة المجاهدة، وهي تتخلَّق بمحبة القُدُّوس، تظهر في مستقبلها أكثر مما تظهر في حاضرها، وتظهر في حاضرها أكثر مما تظهر في ماضيها؛ ولما كان المستقبل على نوعين اثنين: زمني وأبدي، كان تظاهرها بمستقبلها الأبدي الذي يصلها بالقُدسي أكثر من ظهورها في مستقبلها الزمني؛ فإذن **الأصل في اتصال ديمومة الأمة المحبة هو تظاهرها بالمستقبل الأبدي**[18].

5 . 3 . 2. **الإخلاص للقدوس**؛ يتعلق هذا الركن الثاني أساسا **بالحاضر**، ذلك لأن أبناء الأمة المجاهدة يتوخون أن تكون أفعالهم وأفكارهم الحالية نقية من التعلُّقات المادية التي قد تُفسِد عليهم توجُّهَهم الروحي؛ ويرجع تحديد سلوكهم في المستقبل

(18) حذفنا ذكر لفظ «الذات» في سياق «ديمومة الأمة»، حتى لا يُظن بأننا نجعل للأمة في استقلال عن الأشخاص الذين تضمُّهم ذاتا تضاهي ذواتهم في ديمومتها؛ فإذن يكون المراد بعبارة «ديمومة الأمة المؤمنة» إنما هو «ديمومة **ذوات المؤمنين** المكتسَبة بأعمالهم ومعاملاتهم»؛ والمراد من «ديمومة الأمة المسلمة» ــ كما سيأتي ــ إنما هو «ديمومة **ذوات المسلمين** المكتسَبة بأعمالهم ومعاملاتهم».

إلى هذا التحري في شؤونهم الحاضرة، إذ بفضله يتوطد عزمهم على تخليص أفعالهم المقبلة من الشوائب التي قد تكون دخلت على أفعالهم السابقة؛ كما أن مواصلة هذا التحري **قد** تجعلهم يدخلون في محاسبة أنفسهم على ما أتوا من أعمال خالطها طلب الأعواض، وكذا على ما أنشأوا من أفكار خالطها طلب الأغراض.

وهكذا، فإن الأمة المؤمنة المجاهدة، وهي تتخلّق بالإخلاص للقدوس، تظهر في حاضرها أكثر مما تظهر في مستقبلها، وتظهر في مستقبلها أكثر مما تظهر في ماضيها؛ ولما كان الحاضر على ضربين: زمني وسرمدي، كان تظاهرها بحاضرها السرمدي الذي يصلها بالقُدسي أكثر من ظهورها في حاضرها الزمني؛ فإذن **الأصل في اتصال ديمومة الأمة المخلصة هو تظاهرها بالحاضر السرمدي مع تقدُّم ظهورها في المستقبل على ظهورها في الماضي**.

5.3.3. العبودية للقدّوس؛ يتعلق هذا الركن الثالث أيضا **بالحاضر**، ذلك لأن الأمة المؤمنة المجاهدة تحرّر نفسها من أشكال التبعية لغير القُدوس التي وقعت فيها، حتى لا تشعر بالانتساب إلا إليه، وتكون مملوكة له اختيارا، بالإضافة إلى كونها مملوكة له اضطرارا؛ واشتغال الأمة المؤمنة المجاهدة بهذا التحرر يجعلها تجدّد موقفها من الماضي، إذ تَجد أنها سلكت طريق التبعية حيث كانت تظن أنها سلكت طريق الحرية، فتراجِع أعمالا لها وتَصرُّفات كانت تَعدُّها غاية في الاختيار، والحقيقة أنه لا اختيار معها؛ وكذلك تُراجع أفعالا لها ومعاملات كانت تَعدُّها غاية في الاستعباد، والحقيقة أنه لا استعباد فيها؛ ولا تزال تفعل هذا حتى كأنها تنكر نفسها؛ كما أن الاشتغال بهذا التحرر **قد** يحمل الأمة المجاهدة في المستقبل على أن ترى في التعلق بهذا الاشتغال ما يشبه الاستعباد الخفي، فتجتهد في التخلص منه، وربما وجدت الحاجة إلى أن تترك هذا الاشتغال نفسه، ناظرة إلى تعلق إرادتها به على أنه منازعة لإرادة القُدُّوس.

وهكذا، فإن الأمة المؤمنة المجاهدة، وهي تتخلّق بالعبودية للقدوس، تظهر في حاضرها أكثر مما تظهر في ماضيها، وتظهر في ماضيها أكثر مما تظهر في مستقبلها؛ ولما كان الحاضر على ضربين: زمني وسرمدي، كان تظاهرها بحاضره السرمدي الذي يصلها بالقُدسي أكثر من ظهورها في حاضرها الزمني؛ **فإذن الأصل في اتصال ديمومة الأمة المتحققة بالعبودية هو تظاهرها بالحاضر السرمدي مع تقدم ظهورها في الماضي على ظهورها في المستقبل**.

4.3.5. الصبر على القدوس؛ يتعلق هذا الركن الرابع أساسا **بالماضي**، ذلك أن الأمة المؤمنة المجاهدة تنظر إلى ما قُضِي به في الأزل واختير لها من مصير، فَتُسلِّم بأن هذا القضاء النازل والاختيار السابق أفضل ما يمكن أن يحصل لها في حياتها؛ والمرجع في تحديد سلوك الأمة المؤمنة المجاهدة في الحاضر هو هذا النظر إلى القدر، إذ تتقبل ما يجري عليها من أحداث وما تتقلب فيه من أحوال، صابرة عما ساء من هذه المجُريات وصابرة على ما حسُن منها، لا تشكو لغير القدُّوس سوءها، ولا تشكر لغيره حسنها؛ كما أن دوام هذا النظر إلى القدَر قد يدفعها في المستقبل إلى أن ترى في صبرها عما سوى القُدوس تقصيرا، إذ يجوز أن يشغلها عن القدُّوس، فتطلب صبرا على صبرها الأول.

وهكذا، فإن الأمة المؤمنة المجاهدة، وهي تتخلَّق بالصبر على القدوس، تظهر في ماضيها أكثر مما تظهر في حاضرها، وتظهر في حاضرها أكثر مما تظهر في مستقبلها؛ ولما كان الماضي على ضربين: زمني وأزلي، كان تظاهرها بماضيها السرمدي الذي يصلها بالقُدسي أكثر من ظهورها في ماضيها الزمني؛ فإذن **الأصل في اتصال ديمومة الأمة الصابرة هو تظاهرها بالماضي السرمدي**.

وعلى الجملة، فإن هاهنا أربعة مداخل إلى الديمومة المتصلة تختلف باختلاف الأركان التي ينبني عليها جهاد الأمة المؤمنة، وهذه المداخل هي: «التظاهر بالأبد» و«التظاهر بالسرمد مع تَقدُّم الظهور في المستقبل على الظهور في الماضي»، و«التظاهر بالسرمد مع تَقدُّم الظهور في الماضي على الظهور في المستقبل»، وأخيرا «التظاهر بالأزل»؛ وبهذا، يتبين أن اتصال ديمومة الأمة المؤمنة المجاهدة هو الجمع بين الظهور الزماني الذي هو مجلى تحقُّقها الطبيعي وبين تظاهرها القُدسي الذي هو مجلى تحقُّقها الروحاني أو، بتعبير أوجز، **إن الأمة المؤمنة المجاهدة تتصل ديمومتها لأنها في ذات الوقت ظاهرة زمنيا ومتظاهرة قدسيا**؛ ولما كانت أفعال الإحسان لهذه الأمة تشكل البنية القُدسية للجهاد العام ــ أي البنية التي تعتمد بالأساس **قدسيةَ الصفات الإلهية** ــ كان اتصال ديمومة هذه الأمة **اتصالا عامًا** عموم تأصيل تخلُّقها.

وبهذا، نكون قد أنهينا الجواب عن السؤال الأول، وهو: كيف يُورّث تأصيل التخلُّق العام الأمة المؤمنة المجاهدة اتصال الديمومة؟ نمضي إلى الجواب عن السؤال الثاني، وهو: كيف يورّث تأصيل التخلُّق الخاص الأمة **المسلمة** المجاهدة اتصال الديمومة؟.

6 . تأصيل التخلّق الخاص واتصال الديمومة الخاص

يجوز، بمقتضى الصيغة الخاصة لمبدإ القدسية، أن ننظر إلى أفعال الإحسان المكوِّنة لبنية **جهاد الجهاد** ــ أو أركان الجهاد الخاص ــ هي الأخرى من زاويتين: زاوية **علاقتها بالأمة** وزاوية **علاقتها بذات الله**، وقد أنزَل إلى الأمم كافة أوامره القدسية؛ ونحن، في إثباتنا لتأصيل تخلُّق الأمة المسلمة، توسَّلنا بهذه الأركان من زاوية علاقتها بالأمة، وهي {«محبة الجهاد» و«الجهاد للجهاد» و«الجهاد في الجهاد» و«الصبر على الجهاد»}؛ فلنسم هذه الأركان منظورا إليها من زاوية الأمة باسم «**البنية الزمنية للجهاد الخاص**».

أما، **في حالة إثبات ديمومة الأمة المسلمة المجاهدة**، فإننا نحتاج إلى أن نتوسل بهذه الأركان في **علاقتها بذات الله**؛ فإذا كانت الأمة المسلمة المجاهدة تُنزِل الصبغة القدسية على تعاملها مع الأمم، مرتقية به إلى **تعاملها مع أديانها**، فإنها تصِل ــ بحكم **خاتميتها التعارفية** ــ بهذه القدسية أقصى غاية تستطيع وصولها أمة من الأمم؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تستمدها أصلا **من قدسية الذات الإلهية**، وهي تَفطُرها على قيمة «القدسية» على خير ما فطَرت عليها أمة، وتُبلّغها أوامرها القدسية على خير ما بلَّغتها إلى أمة؛ فلا أمة ترتقي مرتقى الأمة المسلمة في التعلّق باسم الذات: **الله** وتقديسِه بما لا تقدسه به باقي الأمم.

ومن ثَمَّ، فإذا كانت الأمة المسلمة المجاهدة تطلب محبة الجهاد، فمن باب أوْلى أن تطلب محبة الله؛ وإذا كانت تجاهد من أجل الجهاد، فمن باب أوْلى أن تسعى إلى الإخلاص لله؛ وإذا كانت تجاهد في جهادها، حتى تدرك حريتها، فمن باب أوْلى أن تتحقق بالعبودية لله، حتى تنال كمال الحرية؛ وإذا كانت تصبر على الجهاد، فمن باب أوْلى أن تصبر على الله؛ لذلك، تصبح أركان جهاد الجهاد هي: {«**محبة الله**»، «**الإخلاص لله**»، «**العبودية لله**»، «**الصبر على الله**»}؛ فلنسمّ هذه الأركان منظورا إليها من زاوية الذات الإلهية باسم «**البنية القدسية للجهاد الخاص**».

يترتب على هذا أن كل ما تُوصّل إليه البنية الزمنية للجهاد الخاص، فبالأوْلى أن تُوصّل إليه البنية القدسية لهذا الجهاد؛ وقد أثبتنا أن هذه البنية الزمنية الخاصة توصّل إلى تأصيل التخلق الخاص للأمة المسلمة، فبالأوْلى إذن أن توصّل إليه هذه البنية القدسية الخاصة؛ وإذا كان تأصيل التخلق الخاص الحاصل بالبنية الزمنية للجهاد الخاص يوصّل إلى اتصال الديمومة الخاص، فبالأوْلى إذن أن يوصّل إليه تأصيل

التخلق الحاصل بالبنية القدسية لهذا الجهاد؛ لذا، نختصر الطريق، فنستدل على هذا الاتصال للديمومة بواسطة البنية القدسية للجهاد الخاص؛ فلنبيّن إذن كيف أن أركان البنية القدسية لهذا الجهاد توصّل إلى اتصال ديمومة الأمة المسلمة اتصالا خاصا.

إذا كانت أفعال الجهاد العام في بنيته القُدُسية أفعالَ إحسان يتفرع عليها تقديس صفة إلهية هي بالذات صفة «القُدُّوس»، فإن أفعال الجهاد الخاص في بنيته القدسية يتفرع عليها تقديس **الذات الإلهية نفسها**؛ وواضح أن تقديس الذات يلزم منه تقديس الصفات؛ وعليه، فإذا كان تقديس **القُدُّوس** يجعل الأمة المؤمنة المجاهدة تتظاهر بروحها خارج الزمان، ناسبة هذا التظاهر إلى إرادتها وكسبها، فإن تقديس **الله** يجعل الأمة المسلمة المجاهدة تنسب هذا التظاهر الروحي إلى **إرادة الله** وفضله عليها، فيكون **تظاهرا ربانيا خالصا** كأنما **جهاد الجهاد ما هو إلا جهاد الله**[19]؛ وهذا يعني أن أفعال **جهاد الجهاد** تصير كلها معلَّقة بالله وحده، كل واحد منها بمنزلة مدخل متفرد إلى هذا التظاهر الرباني الخالص.

قبل الدخول في توضيح ذلك، نشير إلى أن كلام الإسلام عن هذا التظاهر الرباني، ولو أنه يتعلق بما هو خارج الزمان، فإنه يَرِد بعبارة الزمان كما في الأسماء الكثيرة التي أُطلقت على النشأة الأخرى نحو «**يوم** الدين» و«**اليوم** الآخر»، و«**يوم** القيامة» و«**يوم** البعث»، و«**يوم** الحشر» و«**يوم** الحساب» و«**يوم** الفصل» و«**يوم** العرض» و«**يوم** الوقت المعلوم»، و«**يوم** الخلود» وغيرها، حتى غلب على استعمال لفظ «اليوم» مجردا أن يفيد هذا المعنى[20].

بعد هذه الإشارة، ننعطف على توضيح كيف أن كل واحد من أركان البنية القدسية للجهاد الخاص يُوصّل إلى وجه من وجوه اتصال الديمومة لدى الأمة المسلمة.

1.6. محبة الله؛ إن الأمة المسلمة المجاهدة، في حبها المتزايد لله، تبذل أقصى الوسع في تحصيل ما يحبه الله، وتعطيل ما يكرهه، محتملة في سبيله الشدائد والمكاره؛ لكنها لا تكتفي بحب صفاته وأفعاله السنية، بل لا تزال تأتمر بأوامره وتنتهي بنواهيه، حتى تحب ذاته العلية؛ والشاهد على حبها لهذه الذات كون أبنائها يحبون

(19) لقد أشرنا أعلاه إلى الآية الكريمة: «وجاهدوا في الله حق جهاده».

(20) كما في الآية الكريمة: «يا عبادي لا خوف عليكم **اليوم** ولا أنتم تحزنون»، 68، سورة **الزخرف**.

لقاءه، واللقاء لا يكون إلا بين الذوات؛ ولهذا، فإن حب الذات الإلهية يجعلهم معلَّقين **بالمستقبل**، لأن هذا اللقاء لا يحصل إلا فيه، وهو مستقبل زمني، إذ لا بد لحصول هذا اللقاء أن تأتي آجالهم[21]، وهو في نفس الوقت مستقبل أبدي، إذ أن **هذا اللقاء لا يكون إلا في يوم الخلود**[22]؛ ولما كان يوم الخلود أحب إلى هذه الأمة من يوم أجلها، كان تظاهرها بالمستقبل الأبدي أكثر من ظهورها في المستقبل الزمني، كما كان ظهورها بالحاضر الزمني أكثر من ظهورها في الماضي الزمني، لأن الحاضر مجال الاستعداد لهذا اللقاء، والماضي ليس كذلك؛ **وبفضل هذا التظاهر بكنف الأبد، تكون للأمة المسلمة المُحبّة ديمومة متصلة.**

6.2. الإخلاص لله[23]؛ تعلم الأمة المسلمة المجاهدة أكثر من سواها أن في ذمتها أمانةً عظيمة لم تطقها الأمم الأخرى؛ فلا تزال تجاهد نفسها، مستحضرة لثقلها في كل حين، ومتفقدة نيتها في كل فعل تأتيه لتتبين خلوصها، حتى تتجرد من حظوظ نفسها، عاجلها وآجلها، ولا تبتغي في أفعالها وتروكها إلا وجه الله تعالى؛ ولما كانت منشغلة أيما انشغال بأداء الأمانة عل شرط الإخلاص، معتبرةً أنها مخاطَبة بها في كل لحظة، كان شعورها بالحاضر أقوى، وهو حاضر سرمدي، **لأنها تتلقى الخطاب الإلهي** في ثنايا ما بين يديها من القرآن، وهو في ذات الوقت حاضر زمني، لأنها تبادر إلى تحصيل ما تؤمر به من الإيمان والتقوى؛ ولكنها، مهما أتت من العمل الصالح وبَذَلت من الجهد لأن تُخلص فيه، فإنها لا توفي هذا الخطاب قدرَه وفضله؛ إذ تكرَّم عليها سبحانه، فأسمعها كلامه وهداها إلى العمل به؛ ولهذا، كان تظاهر الأمة المسلمة المخلصة بالحاضر السرمدي أكثر من ظهورها في الحاضر الزمني، كما كان ظهورها في المستقبل الزمني أكثر من ظهورها في الماضي الزمني، نظرا إلى أن المستقبل مجال الرجاء لمزيد الوفاء بالأمانة؛ **وبفضل هذا التظاهر بكنف السرمد، تكون للأمة المسلمة المخلِصة ديمومة متصلة.**

6.3. العبودية لله؛ تبذل الأمة المسلمة المجاهدة قصارى جهدها في أن تقوم

---

(21) تدبر الآية الكريمة: «من كان يرجو لقاء الله، فإن أجل الله لآت، وهو السميع العليم»، 5، سورة **العنكبوت**.

(22) تدبر الآية الكريمة: «ادخلوها بسلام ذلك يوم الخلود»، 34، سورة **ق**.

(23) تدبر الآية الكريمة: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، وإن الله مع المحسنين»، 69، سورة **العنكبوت**.

بشرط العبودية لله وحده بموجب **الميثاق الذي أعطاه نبيُها** ــ عليه الصلاة والسلام ــ **لله**[24]؛ وكلما ازدادت عبوديةً لله، ازدادت حرية عما سواها، حتى إذا انتهت إلى ذروة العبودية لله، تَحقَّق لها كمال الحرية عما عداه، منطلقةً في فضاء التأييد الإلهي، إذ يتولاها الله في حركاتها وسكناتها[25]؛ وهذا الميثاق إنما هو شاهد تصديق بالميثاق الذي حصل في الغيب، وذلك عندما جمع سبحانه بني آدم عليه السلام في يوم أزلي، وأشهدهم على أنفسهم، قائلا: «ألست بربكم؟» فأقروا بربوبيته المطلقة، وتعهدوا بأن يقيموا فرائض العبودية له اختيارا[26]؛ لهذا، كان تظاهر الأمة المسلمة الحرّة بحاضرها السرمدي أكثر من ظهورها في الحاضر الزمني، حيث إن الحاضر السرمدي هو مجال إعطاء نبي الإسلام للميثاق كما كان تظاهرها بالماضي الأزلي أكثر من ظهورها في المستقبل الزمني، حيث إن الماضي الأزلي هو مجال إعطاء بني آدم للميثاق؛ **وبفضل هذا التظاهر بكنف السرمد وكنف الأزل معا، تكون للأمة المسلمة الحرة ديمومة متصلة.**

6.4. **الصبر على الله**؛ لا تَثبُت الأمة المسلمة المجاهدة على إتيان المأمورات وترك المنهيات بحسب مقتضياتها فقط، بل أيضا تَثبت على ما ينزل بها من مصائب وشدائد، ناظرة إليها على أنها بلاء من الله ليختبر قوة إيمانها ويعلم صدق جهادها؛ لكنها لا تفعل ما فعلت، إن خيرا أو شرا، ولا يلحقها ما لحقها، إن نفعا أو ضررا، إلا وتعلم يقينا أن **كل ما فعلته أو لَحقها مقدَّر في علم الله ومسطَّر في الأزل**؛ وهذا لا يعني أبدا أنها تنكر مسؤوليتها في ما أتته بمحض إرادتها ولو أنها لا ترى لإرادتها تدبيرا حقيقيا مع الإرادة الإلهية؛ فتقدير الله لأفعالها ولآثارها لا يتعارض مع بقائها هي مسؤولة عنها؛ فليس بين التقدير الإلهي والمسؤولية الإنسانية تكافؤ حتى يجوز أن

---

(24) تدبر الآية الكريمة: «وإذ أخذنا من النبيئين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى بن مريم، وأخذنا منهم ميثاقا غليظا»، 7، سورة **الأحزاب**.

(25) تأمل الحديث الشريف: «يقول الله تعالى: من عادى لي وليا، فقد آذنته بالحرب، وما تقرب عبدي إلي بشيء أحب إلي من أداء ما افترضته عليه، ولا يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى **أحبه**، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه»، **صحيح البخاري**، كتاب **الرقاق**، باب التواضع.

(26) تدبر الآيتين الكريمتين: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم، وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم قالوا بلى، شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم، أفتهلكنا بنا فعل المبطلون»، 172-173، سورة **الأعراف**.

يتعارضا، ولا حتى تجوز مقارنتهما؛ فقد تكون الأمة مريدة لفعلها ولو أنه مقضي به منذ الأزل؛ وهذا الرضا بقضاء الله وقدَره يجعل الأمة المسلمة تتظاهر بالماضي الأزلي أكثر مما تظهر في الحاضر الزمني كما يجعلها تظهر في الحاضر الزمني أكثر مما تظهر في المستقبل الزمني، نظرا إلى أنها تنشغل بإقامة ما جرى به القلم الإلهي، غير جَزِعة على عواقبه؛ **وبفضل هذا التظاهر بكنف الأزل، تكون للأمة المسلمة الصابرة ديمومة متصلة.**

وعلى الجملة، فإن هاهنا أربعة مداخل إلى الديمومة المتصلة تختلف باختلاف الأركان التي ينبني عليها جهاد الجهاد لدى الأمة المسلمة، وهذه المداخل هي: {«التظاهر بكنف الأبد»، «التظاهر بكنف السرمد»، «التظاهر بكنف السرمد وكنف الأزل معا»، «التظاهر بكنف الأزل»}، كل مدخل من هذه المداخل يتحدد ظرفه في يوم من الأيام الخارجة عن الزمان والتي بفضلها تَخرج الأمة المسلمة إلى عالم الروح؛ وهذه الأيام هي: «يوم اللقاء» الذي يجعل أرواح المسلمين المجاهدين تتظاهر بالمستقبل الأبدي؛ و«يوم عرض الأمانة» الذي يجعل هذه الأرواح تتظاهر بالحاضر السرمدي؛ و«يوم الميثاق» الذي يجعلها تتظاهر بالحاضر السرمدي والماضي الأزلي معا؛ و«يوم القضاء والقدر» الذي يجعلها تتظاهر بالماضي الأزلي.

وبهذا، يتضح أن اتصال ديمومة الأمة المسلمة المجاهدة يقتضي الجمع بين الظهور في الزمان ــ وهو مجلى تحقُّقها الطبيعي ــ وبين تظاهرها خارجه ــ وهو مجلى تحققها الروحاني، أو، باختصار، **إن الأمة المسلمة المجاهدة تتصل ديمومتها لأنها في ذات الوقت ظاهرة زمنيا ومتظاهرة قدسيا**؛ ولما كانت أفعال الإحسان التي تأتيها هذه الأمة تشكل البنية القُدسية للجهاد الخاص، ــ أي البنية التي تعتمد بالأساس **قدسيةَ الذات الإلهية** ــ كان اتصال ديمومتها **اتصالا خاصا خصوصَ** تأصيل تخلُّقها.

وبعد الفراغ من هذا الفصل، نُذكِّر بمجمل ما بسطناه فيه بشأن الخصوصية الأخلاقية الإسلامية في جانبها التأسيسي؛ فلقد ادعينا أن تخلُّق الأمة التعارفي يبقى معرَّضا للآفات ما لم تحافظ على علاقة هذا التخلُّق بالقيم الأصلية التي تفرَّع عليها، أي ما لم تقم بتأصيله ضمن دين مخصوص؛ وقد توسَّلنا في إثبات هذه الدعوى بدليل مركب من قسمين: أحدهما، **الجهد الاكتمالي** للأمة، ويمثله خير تمثيل «الجهاد»؛ وهو ينبني على أربعة أركان هي عبارة عن أفعال إحسان؛ وهي: «طلب المحبة»

و«تحصيل الإخلاص» و«التعلق بالحرية» و«التحلي بالصبر»؛ والقسم الثاني، **مبدأ القدسية**، وهو يقرّر أن الجهاد يبلغ درجة في الإحسان تجعله يرفع تعامل الأمة مع غيرها إلى رتبة التعامل مع أديانها، ناقلا إلى التعامل الأول القدسية المنسوبة إلى التعامل الثاني، أي أن الجهاد هو **الجهد الذي يُحوّل التعامل الدنيوي إلى تعامل ديني**.

كما ادعينا أن تأصيل تخلُّق الأمة المؤمنة يُكسبها **اتصالا في ديمومتها**، مع العلم بأن الديمومة هي الحضور في الزمان وخارجه؛ وتوسَّلنا في إثبات هذه الدعوى الثانية بدليل ينبني على وجود صيغة لأركان الجهاد أقوى من الصيغة السابقة، وهي: «محبة القُدُّوس» و«الإخلاص للقُدُّوس» و«العبودية للقُدُّوس» و«الصبر على القُدُّوس»؛ إذ التعلُّق بصفة «القدوس» في كل فعل من هذه الأفعال يجعل الأمة المؤمنة تتظاهر بهذا أو ذاك من الأكناف القدسية: «الأزلية» أو «السرمدية» أو «الأبدية»، فضلا عن ظهورها في هذا الزمن أو ذاك من الأزمان الدنيوية: «الماضي» أو «الحاضر» أو «المستقبل».

ثم أثبتنا أن الأمة المسلمة، بحكم **خاتميتها التعارفية**، تقوم **بأتمِّ تأصيل للتخلّق**، إذ أن جهادها يرتقي درجة، فيصبح مضافا إلى نفسه ــ أي يصير «**جهاد الجهاد**» ــ بحيث ينبني على الأفعال الآتية، وهي: «محبة الجهاد» و«الجهاد للجهاد» و«الجهاد في الجهاد» و«الصبر على الجهاد»؛ كما أنها تتمتع **بأزكى اتصال للديمومة**، إذ يرتقي جهادُها درجة أخرى، فيصبح مضافا إلى الذات الإلهية ــ أي يصير «**جهاد الله**» ــ بحيث ينبني على الأفعال التالية، وهي: «محبة الله» و«الإخلاص لله» و«العبودية لله» و«الصبر على الله»، كل فعل منها يجعل الأمة المسلمة في كنف واحد أو أكثر من أكناف القُدُس الباقية مزدوجا بأبعاد الزمن الفانية[27].

• في الختام، لا يبقى إلا أن نُذكّر بأمّهات الحقائق التي توصّلنا إليها في هذا الباب الذي خصصناه للجانب التأسيسي من الجواب الإسلامي عن أسئلة الواقع الكوني؛ وهذه الحقائق نحصيها في عشر:

أولاها، أن للإنسان ذاتين اثنتين: «ذات موهوبة» هي صنيع مدد إلهي متواصل منذ الخلق إلى الموت و«ذات مكسوبة» هي صنيع مختلف الأفعال التي يأتي بها الإنسان.

---

(27) تدبر الآية الكريمة: «ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات، **بل أحياء، ولكن لا تشعرون**»، 154، سورة **البقرة**؛ والآية الكريمة: «لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا، بل أحياء، عند ربهم يرزقون»، 169، سورة **آل عمران**.

والثانية، أن الجهد مقوِّم ذاتي لكل فعل إنساني في أصل وجوده.

والثالثة، أن مراتب الجهد ثلاث، أدناها «الجهد الاعتيادي»، وأوسطها «الجهد الارتقائي»، وأعلاها «الجهد الاكتمالي» (أو«الجهاد»).

والرابعة، أن الإنسان يحتاج إلى الانتقال من مرتبة الجهد الاعتيادي إلى مرتبة الجهد الارتقائي، ذلك لأن الجهد الاعتيادي يقصر عن الوفاء بمقتضيات صلاح العمل الإنساني، فضلا عن شروط صحة التعامل بين الأمم، بل إن الاقتصار على هذه الرتبة ينحط بالإنسان.

والخامسة، أن القيم العملية مقوِّم ذاتي للجهد الارتقائي، بحيث يكون هو الجهد الذي يُحقّق العمل الديني، مفضيا إلى تفعيل الإيمان.

والسادسة، أن الإحسان مقوِّم ذاتي للجهاد، بحيث يكون هو الجهد الذي يُحوّل التعامل الدنيوي إلى تعامل ديني، مفضيا إلى تأصيل الأخلاق.

والسابعة، أن الإنسان، ما لم يُسنِد جهده الارتقائي بدوام التطلع إلى رتبة الجهاد، يبقى معرَّضا للسقوط إلى رتبة الجهد الاعتيادي.

والثامنة، أن تفعيل الإيمان بواسطة الجهد الارتقائي يؤدي إلى اتصال كينونة المؤمن كما أن تأصيل التخلّق بواسطة الجهاد يؤدي إلى اتصال ديمومته.

والتاسعة، أنه لا أحد يضاهي المسلم تفعيلا للإيمان، ولا تأصيلا للأخلاق، ولا تحقُّقا باتصال الذات، كينونةً وديمومةً، إذ لا يزال يرتقي من جهد إلى جهد، حتى ينزل أعلى درجات الجهاد، جالبا لنفسه الكمال العقلي والكمال السلوكي.

والعاشرة، أن الجهاد أحقُّ فعل بتعريف ماهية الإنسان لثبوت إحسانه؛ وعلى هذا، فلا إنسانية لأحَدٍ بغير جهاد يدخل فيه بنفسه أو يُعين غيره على الدخول فيه أو على الأقل يدوم على استحضار نيته في قلبه.

وبناء على هذه الحقائق العشر، **يتضح أن الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان يقضي بضرورة تحصيل الإنسان والأمة لهوية جهادية؛ فالإنسان بلا جهاد كَلا إنسان، والأمة بلا جهاد كَلا أمة.**

الخاتمة

لِمَ الخوف من الإبداع؟

ليس الغرض من هذه الخاتمة أن تُجمل ما توصَّلنا إليه من نتائج بصدد جواب الأمة المسلمة عن أسئلة هذا الزمان؛ والقارئ، الذي يحرص على أن يُحصّل هذه النتائج مجتمعةً وملخَّصةً، يجدها محرَّرةً في أواخر الفصول الثمانية التي يتضمنها هذا الكتاب كما يجد مقدماتها في المدخل العام والمداخل الخاصة التي صدّرنا بها أبوابه الثلاثة؛ بل غرضنا هاهنا هو أن نُورد رُدودنا على اعتراضات جد محتملة ثلاثة، أحدها «اعتراض على **أخلاقية** الجواب الإسلامي»، والثاني «اعتراض على **مسلَّمات** الجواب الإسلامي»، والثالث «اعتراض على **مفاهيم** الجواب الإسلامي»؛ فلنمض إذن إلى تفصيل الردود على هذه الاعتراضات الثلاثة واحدا واحدا.

1. دفع الاعتراض على أخلاقية الجواب الإسلامي

نصوغ هذا الاعتراض الأول على الشكل الآتي:

«**لا نسلّم أن جواب الأمة المسلمة عن أسئلة زمانها ينحصر في جملة من المبادئ والقيم الأخلاقية؛ كيف والحال أن أشد التحديات التي تواجه الأمة المسلمة هي غير أخلاقية نحو التحديات الاقتصادية والسياسية والمعرفية؟**».

نرد على هذا الاعتراض من الأوجه الخمسة التالية:

الوجه الأول، ينبغي وضع الجواب الإسلامي في سياق الغرض الذي توخينا تحقيقه في جملة من كتُبنا من ضمنها هذا الكتاب[1]، وهو **الإسهام في إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة**، وذلك بالاجتهاد في وضع بعض لبناتها وإقامة بعض

---

(1) نذكر من هذه الكتب: **العمل الديني وتجديد العقل؛ تجديد المنهج في تقويم التراث؛ سؤال الأخلاق، مساهمة نقدية للحداثة الغربية**.

قواعدها؛ ومعلوم أن موضوع الفلسفة الأخلاقية عموما هو النظر في أفعال الإنسان من حيث اتصافها بالقيمتين: «الخير» و«الشر»؛ فيلزم أن هذه الفلسفة، حتى إذا تعرَّضت لأفعال اقتصادية أو أفعال سياسة أو أفعال معرفية صريحة، فهي لا تنظر فيها إلا من جهة هذا الضرب من التقويم الأخلاقي ولو أن لكل نوع من هذه الأفعال قيمتين مختلفتين تخصَّانه؛ فالفعل الاقتصادي يختص بقيمتي «الرواج» و«الكساد»؛ والفعل السياسي يختص بقيمتيي «المصلحة» و«المضرة»؛ والفعل المعرفي يختص بقيمتي «الفائدة» و«اللغو»؛ والسبب في ذلك يرجع إلى كون هذه القيم الأخرى، هي نفسها، لا تنفك عن الحاجة إلى التقويم الأخلاقي؛ فبالنسبة إلى الفعل الاقتصادي: «الرواج» خير و«الكساد» شر؛ وبالنسبة إلى الفعل السياسي «المصلحة» خير و«المضرة» شر؛ وبالنسبة إلى المعرفة «الفائدة» خير و«اللغو» شرٌّ.

والوجه الثاني، يختلف تصوُّرنا للأخلاق عن تصور الجمهور لها من جانبين على الأقل: أولهما، ليست الأخلاق عندنا جملة من الصفات الحسنة التي تُكمّل سلوك الأشخاص، وإنما هي **مجموعة من الصفات الضرورية لهذا السلوك**، بحيث إذا فقدها الفرد، نزل عن رتبته كإنسان وأصبح معدودا في الأنعام؛ ولا هي جملة من محاسن العادات التي يتصف بها تعامل المجتمعات فيما بينها، وإنما هي مجموعة من **العادات الضرورية** لهذا التعامل، بحيث إذا فقدها المجتمع، اختل نظام الحياة فيه وأصبح معدودا في القُطعان؛ ومن هنا، تكون ضرورة الأخلاق فوق ضرورة الحاجات المادية للإنسان، لأن **فوت الحياة مع وجود الأخلاق خيرٌ من حفظها مع عدم الأخلاق؛ والجانب الثاني،** أن الأخلاق لا تنحصر في **مجموعة جزئية** من أفعال الإنسان، بل تشمل كل هذه الأفعال بإطلاق؛ فما من فعل يأتيه الإنسان إلا ويَصحُّ الحكم عليه بالخير أو الشر، يستوي في ذلك «الفعل الحسي الخالص» كالأكل و«الفعل العقلي الخالص» كالفهم؛ وحتى إذا ترددنا في أمر هذا الفعل أو ذاك، فإن هذا التردد لا يرجع إلى كونه لا يحتمل هذا الحكم، وإنما لأننا لم نَهتد بعدُ إلى أي الحكمين الأخلاقيين ينطبق عليه، لخفاء أمره في المقام الذي نحن فيه؛ والسرُّ في عموم الحكم الأخلاقي هو أنه **على قدر تخلُّق الإنسان، تتحدد إنسانيته؛** فإن زاد زادت، حتى تبلغ مرتبة المروءة، وإن نقص نقصت، حتى تبلغ مرتبة البهيمية.

والوجه الثالث، لا بد أن يكون الجواب الإسلامي، في جملته، **جوابا أخلاقيا،** لأنه ينبني أساسا على ما جاء به دين الإسلام؛ وصلةُ الأخلاق بالدين لا ينازع فيها إلا

مكابر؛ وقد تتخذ هذه الصلة صورا عدة، **إحداها** أن الدين هو الأصل في مكارم الأخلاق؛ **والثانية** أن الدين هو الأصل في التقويم الأخلاقي للأفعال؛ **والثالثة** أن الدين كلّه أخلاق، أحكاما ومقاصد؛ ويبدو أن الصورة الأولى هي التي استأثرت باهتمام جمهور علماء المسلمين، بحيث يَعدُّون «مكارم الأخلاق» جزءا واحدا من أجزاء هذا الدين، وقد يكون جزءا لا يَفسد به نظام الحياة ولو وقع تفويته؛ وفي هذا تقليل من شأن الأخلاق، والحال أن نظام الحياة في المجتمع الإنساني نفسه لا يقوم إلا بقيام الأخلاق بين أهله؛ لذا، لا نجد بدّاً من مخالفة رأي الجمهور؛ أما الصورة الثانية، فهي تُقرّ للدين بدور أبلغ أثرا، حيث ترى أنه يُورِّث الإنسانَ **الضميرَ الأخلاقي**، لكنها تُشعِر بأن الدين قد يحتوي على أجزاء لا علاقة لها بالأخلاق؛ ويجوز أن تكون هذه الأجزاء أكبر من الجزء الأخلاقي؛ وهذا أيضا ما لا نراه يتفق مع مقصد الدين؛ فلم تأت الأديان لكي تُعلِّم الأقوام ما يستغنون فيه بعقولهم، وإنما ما لا تنفعهم فيه هذه العقول، وليس ذاك إلا مجال القيم المثلى التي ليست بوقائع يشاهدونها ولا بأفكار يجرّدونها، وإنما هي معانٍ تعرُج بروح الإنسان إلى عوالم أخرى وتسري به في آفاق أخرى، فيلزم أن تكون هي مدار الدين كله، لا جزئه كما في الصورة الثالثة؛ وحتى على فرض أن الدين يعلّم الأقوام ما قد يدركونه بعقولهم، فهو أجدر بأن يعلّمهم القيم العليا التي تقترن بهذا الذي يدركونه بعقولهم.

والوجه الرابع، يرومُ الجواب الإسلامي أن يُسهم في إصلاح الواقع الكوني، بل في **صنع كونية غير مفروضة من أمة قاهرة**، ولا خادمة لمصالح أمم مخصوصة تدور في فلك هذه الأمة القاهرة؛ وليس في مقدور الأمة المسلمة، على هذا العهد، أن تُطاوِل الأمم الغالبة في ما ملكته من أسباب القوة المادية؛ وحتى ولو أمكن أن تُطاوِلها في جزء من هذه الأسباب، فالمهمة المنوطة بها هي أشرف من هذه المطاولة وأخص بها؛ وتوضيح ذلك أن هذه المطاولة قد تقوم فيها مقامَها أمةٌ أو أمم أخرى، في حين أن المهمة المنوطة بها لا تسد فيها مسدّها أيةُ أمة سواها، مهما علا شأنها واتسع نفوذها، نظرا إلى أن الأمة المسلمة تختص من دون غيرها بإقامة الاتصال بين ما يتعاطى هذا الواقع الكوني الفصلَ بين أطرافه، إن كينونة أو ديمومة؛ ولا تحقُّقَ لهذا الاتصال بين أطراف الكينونة ــ وهي العوالم المختلفة، أشباها وأضدادا ــ ولا بين أطراف الديمومة ــ وهي الآفاق المختلفة، أبعادا وأكنافا ــ إلا بالقيم الروحية والأخلاقية التي حملها الدين الإسلامي؛ فالإصلاح المطلوب من الأمة المسلمة ليس

أن تزوِّد الأممَ الأخرى بوسائل تزيدها انفصالا وشتاتاً حتى لو كانت تحت مسمى «أسباب التقدم والرقي والتنمية»، وإنما **أن تجدّد روح الإنسان على مقتضى هذا الاتصال الكينوني والديمومي**، مستبدلة، بواقع كوني لا رحمة فيه، **واقعا كونيا رحيما**.

والوجه الخامس، يتضمن الجواب الإسلامي من معايير الضبط والتسديد ما لا يُستَغنى عنه في رفع التحديات التي تواجهها الأمم في مختلف المجالات، ابتداء من الانحرافات السلوكية والآفات الاجتماعية، وانتهاء بالمعضلات الأخلاقية التي تثيرها الهندسة الوراثية، والمخاطر البيئيَّة التي تتسبب فيها الصناعات المختلفة؛ فليست كل مُنتَجات الحضارة المعاصرة نافعة في رُقي الإنسانية، ولا خادمة للكونية المؤمَّلة، ذلك لأن الاعتبارات التي تتدخل في صنع هذه المنتجات أوسع وأعقد وأخفى من أن نحصرها في باب سد حاجات الإنسان؛ لذا، يَلزم ضبطها بمعايير محددة، بحيث كل مُنتَج ثبت انضباطه بها، عُدَّ مشروعا؛ وكل مُنتج لم يثبت انضباطه بها، عُدَّ غير مشروع.

ويأتي على رأس المعايير التي يشتمل عليها الجواب الإسلامي والتي يمكن، بواسطتها، البتُّ في مختلف المستحدثات الحضارية معيار «الإيمان الملكوتي» ومعيار «التخلّق التعارفي».

فحدُّ «الإيمان الملكوتي» هو أنه الإيمان الناتج عن النظر في الآيات، طلبا لمعرفة القيم التي تحملها، لا عن النظر في الظواهر التي تحتها، طلبا لمعرفة الأسباب التي تحكمها[2]؛ ويدخل تحت مسمى «القيم» كل المعاني التي ترتقي بهمة الإنسان، تتقدمها أمّ القيم التي هي «الألوهية»؛ بينما يَدخل تحت مسمى «الأسباب» كل العلاقات التي تضبط آثار الأشياء بعضها في بعض، تتقدمها أمُّ الأسباب التي هي «الطبيعة»؛ ومتى اتخذنا الإيمان الملكوتي معيارا، صار كل مستحدث يحفظ الصبغة الإيمانية للنظر في القيم ـــ وبالأوْلى زاد في هذه الإيمانية ـــ نتاجا مقبولا؛ وكل مستحدث نَقص من هذه الإيمانية، نظرنا فيه، فإن كان هذا النقص لا يُخرج إلى النظر في الأسباب الظاهرة وحدها، عُدّ المستحدث مقبولا؛ وإن كان هذا النقص يُخرج إلى مثل هذا النظر، عُدّ المستحدث مردودا.

وحدُّ «التخلق التعارفي» هو أنه التخلق الناتج عن تعاون الأشخاص والأمم على

(2) لقد أشرنا إلى أن النظر الملكي يوصِّل إلى العلم، ولكنه لا يوصِّل بالضرورة إلى الإيمان، وإلا كان أهل العلوم الوضعية كلهم مؤمنون، وليس الأمر كذلك.

المعروف، لا عن تعاونهم على المنكر؛ وتندرج في «المعروف» كل المنافع التي من شأنها أن ترتقي بإنسانية الإنسان أو على الأقل تحفظها؛ في حين تندرج في «المنكر» كل المنافع التي من شأنها أن تنحط بهذه الإنسانية؛ ومتى اتخذنا التخلق التعارفي معياراً، صار كل مستحدث يحفظ أخلاقية تعامُل الأشخاص والأمم بعضهم مع بعض ـ وبالأولى زاد في هذه الأخلاقية ـ نتاجا مقبولا؛ وكل مستحدث نقص من هذه الأخلاقية، نظرنا فيه؛ فإن كان هذا النقص لا يُخرج تعامل الأشخاص والأمم إلى إمكان تعاونهم على المنكر، كان المستحدث مقبولا؛ وإن كان هذا النقص يُخرج إلى مثل هذا التعاون، كان هذا المستحدث مردودا.

ولا يخفى أن الأشخاص والأمم يبدون مخيَّرين في ممارسة النظر الملكوتي الذي يورّثهم الإيمان[3]، بينما يبدون مضطرين إلى ممارسة العمل التعارفي الذي يورّثهم التخلُّق، أو على الأقل لا يبدون مخيَّرين في الممارسة الثانية بقدر ما هم مخيَّرين في الأولى، وذلك لأن قدرة الشخص الواحد، بل الأمة الواحدة على تحصيل حاجاتها بنفسها قاصرة؛ أما إذا وضعنا في الاعتبار الواقع الكوني، فمحال أن تستقل الأمة الواحدة بحاجاتها، فضلا عن الوفاء بها؛ فيلزم أن يُقدَّم معيار التخلق التعارفي في البت في المستحدثات الحضارية على معيار الإيمان الملكوتي.

ولا يضير هذا التقديمُ للمعيار التعارفي على المعيار الملكوتي الجوابَ الإسلامي في شيء، بل، على العكس من ذلك، يُظهر مدى الإمكانات الكونية التي تنطوي فيه، فضلا عن أنه لا يخالف أي مبدإ أساسي من مبادئه؛ أما انطواؤه على هذه الإمكانات الكونية، فلأنّ معيار التخلق التعارفي يَقضي بأن يَقبل المسلم كل قيمة خُلُقية، أيا كانت الأمة التي نبَّهت عليها لأول مرة، لا يُراعي في هذا القبول إلا قدرة هذه القيمة على الارتقاء بالتعارف بين الأشخاص والأمم؛ وأما موافقته لمبادئ الجواب الإسلامي، فلأن القيم الأخلاقية، بحَسَب هذا الجواب، مأخوذة أصلا من الدين لسببين اثنين على الأقل: **أحدهما**، أنه لا يمكن استخراج الواجب من الواقع، والقيمة واجب؛ **والثاني**، أنه لا قيمة ترتقي بالإنسان إلا والدين قد شرّعها، إن صراحة أو ضمنا؛ وحينئذ، فإن

(3) تدبر الآية الكريمة: «ولوشاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»، 99، سورة **يونس**؛ وأيضا الآية الكريمة: «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله، فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والله سميع عليم»، 256، سورة **البقرة**.

تخلُّقَ أي أمة بالقيم، وهي تمارس عملها التعارفي، لا بد أن ينطوي على أسباب إيمانية، سواء تبيّنت ذلك أم لم تتبيّنه؛ أما في حالة الأمة المسلمة، فإن تخلّقها بقِيَم الأمم الأخرى، وهي تأتي عملها التعارفي، لا يزيدها إلا رسوخا في إيمانها الديني وتعلُّقا بنظرها الملكوتي، لثبوت تسليمها بالأصول الإيمانية لهذه القيم المنقولة.

بعد أن فرغنا من الرد على الاعتراض الأول، ننعطف على دفع الاعتراض الثاني.

2. دفع الاعتراض على مسلّمات الجواب الإسلامي

نصوغ هذا الاعتراض الثاني على الصورة الآتية:

«لا نُسلّم أن الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان يقوم على مسلّمات عقدية وعملية لا تُعرَض على مِحكّ النقد ولا معيار الحوار؛ لِمَ لا يجوز أن نستبدل مكانها قضايا أخرى تَقبل أن ننقدها وأن نتحاور بصددها؟».

نَرُدُّ على هذا الاعتراض من الوجهين التاليين:

الوجه الأول، ليس استنادُ الجواب الإسلامي إلى مسلّمات معيّنة شذوذا ولا استثناء، بل إنه ما من كلام، كائنا ما كان، إلا وينطلق فيه صاحبه من مسلّمات هي أكثر من أن تُحصَى؛ ولولا غفلة المتلقي عنها، لما وعى الكلام المُلقَى به إليه، بل حتى لو تنبَّه إلى بعضها، لما وسعه إلا التسليم بها، وإلا اضطر إلى الخروج إلى أغراض أخرى قد لا تتناهى وقد لا يطيقها المقام، فيكون قد فوَّت الغرض الذي من أجله أُلقِي بهذا الكلام إليه؛ فالذي يجعلنا نقبل المسلمات حينا ونرُدّها حينا، هو، على الحقيقة، **مقدار ألفتنا بها**؛ فما تعوّدنا عليه منها شأن مسلمات مجالنا التداولي، حملناه على أنه حقائق لا نزاع فيها كما لو أنها قد ثبتت بقواطع الأدلة؛ وما لم نتعوّد عليه شأن مسلمات المجال التداولي لغيرنا، شككنا فيه وطالبنا بإقامة الأدلة عليه؛ وما تردَّدنا فيه، اختلف موقفنا منه بحسب المقام؛ فإن كان مقامَ تعاون، غلب علينا قبوله، وإن كان مقامَ تنافس، غلب علينا رفضه؛ فإذن، لا عجب أن ينبني الجواب الإسلامي على مسلمات دينية، بل العجب هو أن يَدَّعي أنه لا ينبني عليها؛ وفضل هذا الجواب على كل جواب سواه هو أنه لا يطوي مسلماته في سياقه، وإنما يُصرِّح بها، ولا هو يدلِّس فيها، حتى يوهم المتلقي بأنها بمنزلة مُبرهَنات، وإنما يظهرها على ما هي عليه.

والوجه الثاني، يكون اعتراض خصوم الجواب الإسلامي على مسلّماته فاسدا متى أدخل الخصمُ في مسلّمات هذا الجواب ما ليس منها، إذ يكون ما عَدّه مسلمةً هو في

الحقيقة مبرهنة، ولكنه أبى، مكابرةً، أن يُقر بذلك كما هو شأن مبرهنة «الإسلام هو آخر أطوار الوحي الإلهي» التي تقدَّم الكلام فيها؛ أو متى مانع في أن تكون لهذا الجواب مسلَّماتُه الخاصة به، مثل «أن الأديان المنزلة هي أطوار متتالية لوحي إلهي واحد» أو «أن الإسلام لا يقارَن إلا بالأديان التي من جنسه، وهي الأديان المنزلة»، لأن ممانعتَه نفسَها لا تقل استنادا إلى مسلمات مِثلها؛ ويكون اعتراض هؤلاء الخصوم صحيحا[4] متى أنزل مسلَّمات هذا الجواب منزلة دعاوَى وجاراه الجواب في هذا على أساس أنه يمكن البرهان عليها في غير هذا السياق كما في «مسألة خَلْق العالم»؛ فقد كانت هذه المسألة إحدى مسلّمات هذا الجواب، ولكن يمكن إقامة الأدلة عليها في نظرية علمية أو داخل نسق فلسفي؛ وهكذا، فإن الاعتراض الصحيح يدل على أن المسلمات في هذا الجواب قد تكون دعاوَى في سياقٍ غيره؛ وحينئذ، يحق أن نطالب مُدَّعيها بإثباتها ونجري عليها كل ضوابط النقد وقواعد الحوار المقرَّرة.

ولما كان مفهوم «النقد» ومفهوم «الحوار»، لكثرة تداولهما، قد التبس معناهما على الكثيرين، تعيّن أن نُوضّح وجوه هذا الالتباس ونُصحّح الأخطاء التي قامت عليها.

فبعضهم يفهمون من النقد **الاشتغال بإبطال آراء الخصوم بأي طريق كان**؛ وهؤلاء ــ وهُم كُثر ــ غالبا ما يتظاهرون بمعرفة لا يملكونها أو يغترون بالقليل مما يعرفون، متوسلين بأساليب التغليط والتدليس والافتراء؛ ولما كان زادهم من العلم ضعيفا وحرصُهم على اكتساب الشهرة، على العكس، قويا، لم يتورعوا عن الانقضاض على آراء غيرهم، وهم لا يعلمون من أوائلها ولا أواخرها شيئا؛ ولا يبالون إن هم جاءوا بالباطل حيث جاء أصحاب هذه الآراء بالحق، ولا إن هم أساءوا حيث هؤلاء أحسنوا؛ كل ما يعنيهم هو أن يُشار إليهم بالأصابع ولو بسوء.

وأما آخرون، فيفهمون من النقد **التعرضَ لآراء الخصوم مع حرمانهم من حق الرد عليه**؛ وذلك لأن الرد عليه في ظنهم إنما هو رفض للحوار؛ وهؤلاء إما أنهم قاصرون في معرفتهم، وإما أنهم جاهلون بقانون الحوار، وإما أنهم يَجمعون بين القصور في المعرفة والجهل بالحوار؛ أما الفئة الأولى، فيخشون أن يكون الرد إلزاما لهم، بحيث يَقِفُهم على مقدمات يُخرجهم إنكارهم لها من دائرة العقلاء، فضلا عن إظهار زلاتهم وعوراتهم وأغاليطهم؛ وأما الفئة الثانية، فيتعللون بحرية التعبير، بل بحرية التفكير،

---

(4) في اصطلاح المناظرة، يقال: اعتراض مسموع.

على أساس أن هاتين الحرّيتين تقتضيان أن يقول المرء ما شاء قوله في أي رأي كان، لا يكترث إن أصاب الحق فيه أم أخطأه؛ وواضح أنهم في هذا أبعد ما يكونون عن القيام بشرط الحرية، بل، على العكس من ذلك، يمارسون الاستبداد، لأن الحرية التي لا يراد منها أن توصّل إلى الحق أو العدل، هي هوىً، والهوى استبداد من الداخل؛ كما أن الحرية التي يراد لها أن تلزَم ناقد الرأي ولا تتعداه إلى صاحبه، حتى يوضح رأيه أو يُفنّد نقده، هي ظلم، والظلم استبداد من الخارج؛ وأما الفئة الثالثة، فيَجمعون عيوب الفئتين، فلا هم يريدون الوصول إلى المعرفة، لأنهم عاجزون عن سلوك طريقها، ولا هو يريدون تقرير الحرية، لأنهم يرفضون تحمّل نتائجها.

وأخيرا، يفهم بعضهم من الحوار **الدخولَ في الكلام بلا مسلَّمات**، وهذا أمر محال؛ فلولا اشتراك المتحاورين في بعض المسلَّمات، لما أمكن قيام الحوار بينهما، ابتداء من مسلمة الحوار نفسها؛ بل إن بعضهم يفهم من الحوار تداول الكلام في موضوع **لا يكون لأحد من المتكلمين رأيٌ** فيه إلى حين الوصول إلى اتفاقهم على شيء، لا يتبعون في ذلك طريقا معلوما ولا ينضبطون بقاعدة مخصوصة، سوى أن يُطلَق عنان الكلام لكل واحد منهم، حتى يُفرغ ما بجعبته باسم حرية الرأي؛ وهذا باطل، وبيان بطلانه أن هذا المسلك يجعل الكلام ينتشر في كل اتجاه أو يجعل المتكلمين يخبطون على كل الوجوه، ومعلوم أن الانتشار والخبط آفتان من آفات الحوار؛ ولا يتقي الكلامُ الانتشارَ والخبطَ، ولا يصير حوارا حقيقيا، حتى يكون لأحد المتحاورَين رأي خاصٌّ يفتح به الكلام، فيطالبهُ الآخر بإقامة الدليل عليه؛ ويجوز أن يكون لكل واحد منهما رأي يخصه يطالبه الآخر بإثباته، فيدور الحوار بينهما في صورة جملة مرتَّبة من الدعاوَى، فالاعتراضات، فالإثباتات ثم الاعتراضات متى لزم الأمر، حتى ينتهي الحور إما بالعجز عن الإثبات أو العجز عن مزيد الاعتراض.

وبإيجاز، **فإن الحوار بغير رأي مبتدإ به يصير كَلا حوار والنقدَ بغير ردٍّ منتهىً به يصير كَلا نقد**.

والواقع أن كثيرا من النقاد الذين تعُجُ بهم الساحة الفكرية الإسلامية لا يعقلون ما الحوار ولا مكانة الرأي فيه ولا ما النقد ولا مكانة الرد منه؛ ولا نعدو الصواب إن قلنا بأن **هذه الساحة تعاني فقرا منطقيا مُدقعا**؛ ولا أدل على ذلك من كون هؤلاء النقاد يشتركون في ارتكاب خطإ حواري ونقدي شنيع، يُعرف في الاصطلاح باسم آفة «**الغصب**» أو «**الاغتصاب**»؛ وتتجلى هذه الآفة في كون الواحد منهم، إذا اعترض على

رأي غيره، فإنه لا يُمهله حتى يأتي بأدلته عليه؛ وحتى إذا أتى بهذه الأدلة في سياق عرضه لرأيه، فإن هذا الناقد لا ينظر فيها لكي يتبين قدرتها على إثبات هذا الرأي، بل لا يُلقي إليها بالا ولا يعنيه أمر هذا الإثبات؛ وغالبا ما يُهملها عن عمد، مخافة أن يستعصي عليه تكذيبها أو التشكيك فيها؛ لذلك، تَرَى هذا الناقد يمضي رأسا إلى إيراد رأيه المعارض، ويندفع في الاستدلال عليه من غير أن يُطالَب به كما لو كان هو الذي ورَد عليه الاعتراض؛ وهو بهذا لا يعدو كونه **اغتصب** وظيفة الآخر؛ إذ القاعدة المقرَّرة في كل حوار أن المعترض أو الناقد يلزمه، قبل كل شيء، المطالبة بالأدلة على الرأي المعروض، حتى إذا أتى بها صاحب هذا الرأي، تصدّى لها هو بالإبطال واحدا واحدا، متبعا الطرق المعلومة في الاعتراض؛ فإذا انتهى من هذا الإبطال، تبيَّن كذب الرأي المعروض وبالتالي صدق الرأي المعارِض الذي يأخذ به هذا الناقد؛ وقد يعجز الناقد عن هذا الإبطال؛ وعندئذ، يلزمه التسليم بالرأي الأول.

ومع هذا، فإن أغلب هؤلاء النقاد يزعمون أنهم حمَلة لواء «ثقافة الحوار» و«ثقافة النقد»؛ وما دروا أنهم في جهل بالثقافتين معا، حدودا وشرائط وضوابط؛ ألا ليتهم يعلمون أن ما يتوهمون حَمْله لا سبيل إليه إلا بتحصيل **تكوين منطقي خاص** هم إليه أحوج منه إلى غيره، حتى يقدروا على تحقيق قليل من الكثير الذي يشتكون من فقدانه، بدءا من تراكم المعرفة، وانتهاء بالنهوض بفكر الأمة!

بل الأدهى من هذا أننا نجد بينهم مَن يرون أنفسهم في غنى عن هذا التكوين؛ وهؤلاء صنفان: صنف فقدوا القدرة على إعادة تكوينهم فيما ينقصهم أو بلغوا من قوة الغرور بأنفسهم أن هجروا كل زيادة في علم نافع أو معرفة صحيحة؛ وصنف لا يزالون يردّدون فتوى نظرية قديمة، وهي: أن «المنطق عقيم»، لا فرق بينها وبين فتوى فقهية أقدمَ منها، وهي: أن «المنطق مدخل إلى الشر»، إذ العقم شر؛ فهؤلاء أقل ما يقال فيهم إنهم يوجدون خارج زمانهم الفكري بقرون عدة؛ وهل المنطق إلا علم أنتجته ولا تزال تنتجه عقول فائقة! وكم من علم لم يجد طريقه إلى الإنتاج إلا بفضل العُدّة المنطقية! وهل هناك معرفة لا تتوسل بالمنطق، تأسيسا وترتيبا وتبليغا! بل متى استقام عقل وأفاد بغير منطق ارتاض عليه ابتداء أو بواسطة!

وحينذاك، لا نستغرب إذا سلك هؤلاء النقاد في كتابتهم الفكرية المزعومة طريقا ليست بطريق الفكر في شيء، وكذلك يفعلون؛ أليس من شرط الفكر اتباع طرق الاستدلال الصحيح ! ومن أين لهم اكتساب هذه الطرق إذا لم يتفرغوا للارتياض على

المناهج المنطقية ! وما قيمة إبداعاتهم المزعومة إن لم تكن مستنتجة من مقدمات مقبولة بالطرق المقرّرة، أي لم تأخذ بأسباب الكتابة الاستدلالية الصحيحة؛ والحق أن هذه الإبداعات لا تعدو كونها ابتداعات مضلِّلة أو، في أحسن الأحوال، اختراعات خيالية لا يفي بها إلا إنشاء أدبي أو مقال صحفي على فرض أنهم يلتزمون بأصولهما؛ وإذا كان هذا هو مسلكهم فيما يَعُدّونه أفكارا أبدعوها، فكيف حالهم في وضع نظريات محكمة ووضع أنساق متسقة ! فإننا لا نراهم إلا هائمين في أودية من الكلام الذي لا جنس له.

لكن أمكرَهم لا يعدمون حيلة لإخفاء هذا القصور، جاعلين من نقصهم كمالا ومن ضعفهم قوة، إذ يسارعون إلى الإعلان بأنهم يتشبّهون بالمفكرين الأجانب الذين ثاروا على «النظريات» و«الأنساق»؛ لكن الفرق بين هؤلاء وأولئك كالفرق بين مالك الشيء وفاقده؛ فهؤلاء المفكرون حصَّلوا تراكما تنظيريا واسعا يشهد على طويل خبرتهم بأساليب التنسيق والتقعيد والتنتيج، بحيث تَنِمّ ثورتهم على هذه الأساليب، لا عن إرادة قطع الصلة بها، وإنما عن إرادةِ التجديد فيها، حتى يعودوا إليها وهم أقدر على توسيع أصولها وضبط طرقها مما كانوا يفعلون، حتى إن بعضهم كان يتردد بين الطرفين: تارة يُنسّق وتارة لا ينسق، كل ذلك لمزيد الإحكام لكتابته الاستدلالية[5]؛ أما هؤلاء النقاد المعاصرون، فليس بين أيديهم نظير هذا التراكم التنظيري، ولا هم اشتغلوا بصناعة التنظير على أصولها؛ فإذا هم وجدوا من بني جلدتهم من يسعى إلى أن يدلّهم على طريق هذه الصناعة أو يضع لهم بعض معالمها، اتهموه بكثرة التفريع أو إرادة التعقيد، أو، إذا تكرموا عليه، نسبوا طريقته إلى الاحتراف البيداغوجي، وهم في ذلك لا يفرقون بين مقتضيات البناء ومقتضيات الإلقاء.

وبعد أن أنهينا ردنا على الاعتراض الثاني، ننتقل إلى الاعتراض الأخير، فنفصل ردنا عليه.

3. دفع الاعتراض على مفاهيم الجواب الإسلامي

نصوغ هذا الاعتراض الثالث على النحو الآتي:

«لا نسلّم أن الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان يوجب وضعَ مفاهيم

(5) من أشهر الفلاسفة المعاصرين الذين مثلوا هذا الاتجاه، «لودفيغ فتجنشتاين».

جديدة أو استعمالَ مفاهيم سابقة بمضامين جديدة؛ لِمَ لا يجوز أن نكتفي بالمفاهيم المقرَّرة والمتداولة؟».

إن ردّنا على هذا الاعتراض الأخير هو أن حاجة الفكر الإسلامي إلى أن يضع مفاهيم جديدة أصبحت أشد إلحاحا من أي وقت مضى، وذلك لأسباب عدة، وهي:

السبب الأول، أن امتلاك الشيء بالكلمة (أي بالمفهوم) لا يقل قوةً عن امتلاكه باليد، بل قد يتعداه، فقد تذهب قوة اليد وتبقى قوة الكلمة؛ والغالب أن قوة اليد الأبقى هي التي سبقتها قوة الكلمة؛ كما أن التغيير بالكلمة لا يقل أثرا عن التغيير باليد؛ بل قد يجاوزه، فقد ينقطع أثر اليد ويستمر أثر الكلمة؛ والغالب أن تغيير اليد الأبقى هو الذي تقدَّمَه تغيير الكلمة؛ فاعْتَبِرْه بالأمم في تقلبات أحوالها المادية مع ثباتها على مبادئها وعقائدها؛ والأمة المسلمة لا بد لها من تحصيل قوة في مجال المفاهيم تثبّت وتغذّي وتوجّه تطلعاتها إلى تحصيل قوة في مجال الأشياء، عسى أن تقوم من سقطتها الحضارية الكبرى.

والسبب الثاني، تحتاج المضامين الإسلامية، عقدية كانت أو فكرية أو معرفية، إلى أن تستوفي مقتضيات التحولات الثقافية الشاملة التي يتقلب فيها الإنسان المعاصر؛ فيتوجَّب إذن أن تقوم الأمة بتجديد أوعيتها التبليغية، فتعيد صياغة العناصر الأولى لهذه المضامين، وذلك بأن تُبدِّل بالمفاهيم القديمة التي قد تثير النفور مفاهيمَ جديدة تكون لها قوة إنتاجية تضاهي القوة الإنتاجية للمفاهيم المعاصرة؛ وعلامة هذه الإنتاجية هو إمكان ازدواجها بالمفاهيم المعاصرة، بحيث تتولد من هذا الازدواج مفاهيم أخرى يُحتاج إليها أو أحكام جديدة يُنتفع بها؛ وقد تتطلب هذه الإعادة للصياغة إدخال تعديلات مختلفة على المضامين الأصلية؛ وقد تشمل هذه التعديلات عمليات محدَّدة نحو حذف بعض عناصر هذه المضامين أو إضافة عناصر أخرى إليها أو إبدال غيرها مكانها أو تقديمها أو تأخيرها أو توسيعها أو تضييقها أو تفريقها أو جمعها أو تفصيلها أو إجمالها.

والسبب الثالث، لا يمكن للأمة المسلمة أن تتحرر في فكرها إلا إذا أقلعت عن عادتها في نقل المفاهيم الفكرية عن غيرها، لا لأن هذا النقل مذموم في حد ذاته، وإنما لأن طول أَمَده ورّثها الكسل الذي لا يكون معه فكر، ناهيك عن الإبداع؛ وليس لقائل أن يقول: إن هذا النقل مفيد لتفاعل الآراء وإثراء الأفكار وتوسيع المدارك؛ لأنا نقول: إن هذه الإفادة مشروعة ومطلوبة، ولكنها، متى كانت من جانب واحد ــ كما

هو الحال هنا ــ فإنها لا تعدو كونها استتباعا للجانب الآخر؛ **والأمة المسلمة لا تزال إلى حد الآن أمة تابعة في كل شيء، غيرَ متبوعة في أي شي**؛ ولا مخرج لها من هذه التبعية المُميتة إلا بإنشاء مفاهيم من عندها تعبر بها عن أمور حدثت أو تحدث في أحضانها؛ فليس منظورها إلى الأشياء والوقائع هو بالضرورة عين منظور أمةٍ غيرها ولو تشترك معها في سمات كثيرة،؛ فيتعين إذن تحرير هذا المنظور المختلف[6]، حتى يبلغ إلى الأمم الأخرى؛ ولا يتسنَّى ذلك إلا بإخراجه على الأقل في صورة أحكام مرتَّبة يُعرف أولها من آخرها، ولا أحكامَ بغير مفاهيم خاصة يجتمع بعضها إلى بعض؛ وواجب الأمة أن تضع هذه المفاهيم المؤسِّسة.

والسبب الرابع، لم تتعرض الأمة المسلمة في تاريخها لحرب مفهومية أو على الأصح **لاعتداء مفهومي**، تعرُّضَها له في أيامنا هذه؛ وقد اتخذ هذا الاعتداء شكل إلزام الأمة بمفاهيم مخصوصة الغرضُ منها **إعادة صياغة عقول المسلمين وأخلاقهم**، حتى يسهل قيادهم، سعيا وراء إفساد عاداتهم وطباعهم أو الاستيلاء على ثرواتهم ومقدَّراتهم أو الابتزاز لحكامهم بعد أن زُكِّيَ لأمد طويل ظلمُهم؛ ويتَّبع «**المعتدون المفهوميون**» في هذا الإلزام أساليب عدة، منها التفريق بين ما تجمع بينه الأمة أو، على العكس، الجمع بين ما تفرِّق بينه؛ ومنها أيضا محو ما تحفظه الأمة أو، على العكس، حفظ ما تمحوه؛ ومنها كذلك توسيع ما تضيّقه الأمة أو، على العكس، تضييق ما توسّعه؛ ومنها أخيرا إملاء مفاهيم حيث لا تحتاجها الأمة أو، على العكس، هدم مفاهيم حيث تبنيها الأمة؛ فلنضرب لهذه الأساليب أمثلة توضحها فيما يلي:

أ. أسلوب التفريق بين ما تجمع بينه الأمة؛ نسوق هنا مفاهيم ثلاثة هي: «الموضوعية» و«العَلمانية» و«إصلاح التعليم»؛ فالمراد الظاهر بـ«الموضوعية» هو فصل الظواهر المدروسة عن تأثير العوامل الذاتية، ولكن القصد الحقيقي هو فصل هذه الظواهر عن القيم الروحية؛ والمراد الظاهر بـ«العلمانية» هو فصل الدولة السياسية عن ظلم رجال الدين، ولكن القصد الحقيقي هو فصل القرارات التشريعية عن الأحكام الدينية؛ والمراد الظاهر بـ«إصلاح التعليم» هو فصل مناهج التعليم عن تأثير القيم الفاسدة، ولكن القصد الحقيقي هو فصل تربية المواطن عن التوجيه الديني؛ وهكذا، تُفرَض على الأمة مفاهيم ظاهرها الرحمة وباطنها التهلكة، وهي: «الموضوعية»،

---

(6) المراد بـ«تحرير المنظور» هنا التعبير عنه.

وحقيقتها «فصل المعرفة عن الدين»؛ والعَلمانية«، وحقيقتها «فصل الدولة عن الدين»؛ و«إصلاح التعليم»، وحقيقته «فصل التربية عن الدين».

ب. **أسلوب الجمع بين ما تُفرّق بينه الأمة**؛ هناك مفاهيم أخلاقية ثلاثة أساسية تفرِّق بينها الأمة بينما يطوي المعتدون المفهوميون الفروق بينها في مفهوم واحد، وهي: «الإنسان» و«الرجل» و«المرء»؛ فـ«الإنسان» هو الآدمي الذي تحلى ببعض الصفات الخلقية المأخوذة أصلا من الدين من غير حصول إقراره بهذا الدين بالضرورة؛ أما «الرجل»، فهو الإنسان الذي زادت أخلاقه على أخلاق الإنسان قوَّةً مع حصول إقراره بأصلها الديني؛ وأما «المرء»، فهو الرجل الذي لا يفتأ يأخذ أخلاقه من مكارم الأخلاق التي جاء بها الدين؛ وهذه مراتب ثلاث للآدمي أقربها إلى التعبير عن مكانته في الأمة المسلمة هي مرتبة «المروءة»؛ لكن المعتدين المفهوميين وأتباعهم يستغنون عن هذه المراتب كلها بأدناها، حتى لا يؤخذ الدين في حدها، وهي مرتبة «الإنسان»، بانين عليها مذهبا بكامله سموه «النزعة الإنسانية» أو «الإنسانوية»[7]، وجعلوا الخروج عنه منكرا لا يأتيه إلا جاهل أو ظالم لنفسه، وهم في ذلك أجهل وأظلم؛ ألم يستبدلوا الذي هو أدني بالذي هو خير! ألم يكن الأوْلى بهم، إن هم أرادوا الارتقاء بالإنسان، أن ينشئوا مذهبهم من أعلى مراتب الآدمية كالرجولة والمروءة.

ج. **أسلوب محو ما تحفظه الأمة**؛ نذكر من المفاهيم التي يعمل هذا الاعتداء المفهومي على محوها ثلاثة هي: مفهوم «الآية» ومفهوم «الإمامة» ومفهوم «العبادة»؛ فالمقصود بـ«الآية» هو الظاهرة التي تدُلُّ جميع صفاتها وعناصرها، ابتداء من كينونتها المشاهدة، وانتهاء بذراتها المغيّبة، على قيم مخصوصة مستمدة من أسماء خالقها؛ ورؤيتها تحتاج إلى إيمان شامل لا تتسع له صدور أهل هذا الاعتداء المفهومي؛ والمقصود بـ«الإمامة» هو الرئاسة التي تختص بتدبير شؤون المسلمين، على أساس أن هذه الشؤون تحقق لهم اتصالا في كينونتهم يجمعهم مع العوالم المختلفة، أشباها وأضدادا، واتصالا في ديمومتهم يجمعهم مع الآفاق المختلفة، أبعادا وأكنافا؛ وهذه أخلاق كاملة لا تطيقها عقول هؤلاء؛ والمقصود بـ«العبادة» هو طاعة الإنسان لله وحده في كل أفعاله، امتثالا لأوامره واجتنابا لنواهيه، بحيث لا تجتمع مع هذه الطاعة طاعة لغيره، كائنا ما كان، إلا فيما وافقها، وهذه حرية مطلقة لا تخدم مصالح المعتدين المفهوميين.

---

(7) المقابل الفرنسي: «Humanisme»

د. **أسلوب حفظ ما تمحوه الأمة؛** يتجلى هذا الأسلوب في جملة المفاهيم التي تقرِّر مضامينُها مظاهرَ الفساد الأخلاقي مثل مفهوم «المخادنة» ومفهوم «الزواج المثلي» (من الذكور والإناث)، ومفهوم «التبني المطلق» (يشمل كل أنواع الأسرة الصالحة والفاسدة) ومفهوم «حرية الجسد» ومفهوم «حق المرأة في جسمها» ومفهوم «القتل الرحيم»[8] ومفهوم «خلط المياه»، وقس على ذاك نظائره؛ فكل ما يخدش المروءة في أي مجال كان أو يحُطُّ الإنسان إلى درجة البهيمية، تعمل الأمة المسلمة على محوه، ولكن أهل الاعتداء المفهومي يحفظونه متى أمكن استدرار ربح مادي بواسطته إلى حين أن يتبين أن ضرره يتجاوز هذا الربح؛ ونجد في المفاهيم التجارية والإعلانية أمثلة غير قليلة على هذا النوع لا داعي إلى سردها هنا، ففيما سبق ذكره كفاية.

هـ. **توسيع ما تضيقه الأمة؛** لنضرب مثالا على هذا الأسلوب بمفهوم «المرأة»؛ فمعلوم أن هذا المفهوم مؤنَّث مفهوم «المرء»؛ وقد ورد في تعريف «المرء» أنه «الآدمي الذي يتخلق بمكارم الأخلاق التي أتى بها الدين»، فيلزم من ذلك أن «المرأة» هي «الآدمية التي تتخلق بمكارم الأخلاق التي جاء بها الدين»؛ وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن مفهوم «المرأة» في الجواب الإسلامي يجعل منها كائنا بلغ ذروة الأخلاق، بحيث يجب دوام التعامل معها على أساس هذه المنزلة الأخلاقية العليا؛ فأين من هذا ذلك المعنى المبتذل الذي يستعمله به المعتدون المفهوميون والذي لا يجاوزون به رتبة أنثى الإنسان ! وإذا تقرر هذا، فأي الأمتين أحرص على كرامة المرأة وأقوم على رعاية حقوقها ! هل الأمة التي ترى فيها ــ أوَّلَ ما ترى ــ أنها أنثى الإنسان كما للحيوان أنثاه أم الأمة التي ترى فيها ــ أوَّل ما ترى ــ أنها كائن أخلاقي أسمى لا يزدوج به إلا كائن أخلاقي مثله !

و. **تضييق ما توسّعه الأمة؛** قد يكون الغرض من هذا التضييق هو تشويه بعض المفاهيم الإسلامية؛ وليس فيها مثلُ مفهوم «الجهاد» تعرّضا لهذا التشويه؛ فقد تدرج المعتدون المفهوميون في تشويهه على مراتب، فابتدءوا بحمله على معنى «قتال المشركين والكافرين، طلبا للغُنم والسّبي والأرض»؛ ثم حملوه على معنى «قتال المخالفين في العقيدة ولو كانوا من أهل الكتاب، منعا لحرية الاعتقاد»؛ ثم صاروا إلى حمله على معنى «قتال الجميع بما فيهم المسلمين باسم الدين، منعا لحرية الاجتهاد»؛

(8) المقابل الفرنسي: Euthanasie

ثم حملوه على معنى «قتل المدنيين، عجزا عن قتال العسكريين»، وانتهوا بحمله على معنى «قتل الأبرياء، حقدا على الناس جميعا» وجعلوه مرادفا لـ«الإرهاب الدولي»؛ ولقد توضَّح بما لا يدع مجالا للشك في الباب الثالث كيف أن «الجهاد» أشرف من أن يُحمَل على هذه المعاني المغرضة وأصحّ من مفهوم «الحرب المقدَّسة» الذي قد يُجملون به أحيانا معاني مغلوطة؛ إذ الجهاد مراتب متعددة لا ينزل منها «القتال» إلا رتبة واحدة وليس أعلاها؛ والأصل فيه هو الجهد الاكتمالي الذي هو نهاية الجهد الإنساني والذي يجعل باذلَه يقدّس الأديان المختلفة، وذلك لتفرُّعه من مبدإ الإحسان الذي هو أعلى رتب الدين الثلاث المعلومة[9]، بحيث لا يضاهي الجهادَ في قيمته الأخلاقية إلا بلوغ نهاية الإيمان، بل لا تكمل آدمية الإنسان إلا بالتحقق بهذه القيمة العليا.

ز. **إملاء مفاهيم حيث لا تحتاجها الأمة**، يتمثل هذا الأسلوب في المفاهيم التي ما فتئ أصحاب الاعتداء المفهومي يستحدثونها ويلقون بها إلى الأمة المسلمة كلما جدّدوا ستراتيجتهم في الهيمنة، معبئين لها كل وسائل الضغط والقهر التي يملكون؛ ويتولى ترويجها عنهم وكلاؤهم ووسطاؤهم من الإعلاميين والمثقفين، فينخدع بها الكثيرون من أبناء هذه الأمة؛ نورد منها مفهوم «النظام العالمي الجديد» ومفهوم «العولمة» ومفهوم «الاندماج» ومفهوم «الاحتواء» ومفهوم «الاستباق» ومفهوم «التطبيع» ومفهوم «الحوار الشرق أوسطي» (بإدخال الطرف الإسرائيلي)، ومفهوم «التحرير» (عن طريق الغزو) وأخيرا مفهوم «الشرق الأوسط الكبير»؛ والسمة البارزة لهذا الأسلوب هو أن المفاهيم تُنقل عن المعاني الموضوعة لها في الأصل إلى معان أوسع منها، حتى تَرِث عنها الشرعية التي تتمتع بها ولو لم تستحق هي هذه الشرعية؛ مثال ذلك مفهوم «الأمن القومي» الذي يدل، في الأصل، على حماية المصالح داخل حدود الوطن؛ فقد وسَّعوا مدلوله أيما توسيع، حتى صار يدلُّ على حماية المصالح حيثما اقتضاها التعامل مع أمم بعينها، بل حيثما فُرضت بالقوة في الأقطار البعيدة؛ فالأمن القومي الأمريكي، مثلا، أصبح يتسع لكل مكان في العالم تُقرِّر أميركا أن لها فيه مصالح اقتصادية أو سياسية أو عسكرية أو ستراتيجية؛ وأيضا مفهوم «الدفاع عن النفس» الذي يفيد، في الأصل، معنى «التصدي للاعتداء»، وسَّعوا مدلوله حتى صار يفيد معنى «التصدي لدفاع المعتدَى عليه عن نفسه»؛ فالدفاع عن النفس عند الأمريكي هو أن يتصدّى لمن قاوم عدوانه.

---

(9) وهي «الإسلام» و«الإيمان» و«الإحسان» كما جاء في الحديث الشريف.

ح. **هدم مفاهيم حيث تبنيها الأمة**، لنضرب على هذا الأسلوب الأمثلة التالية: «الحياء» و«الخشية» و«العبرة».

«فالحياء» هو امتناع المرء عن ارتكاب ما يخل بالمروءة، فُحشا كان أو باطلا أو ظلما، شعورا بعين ترقب أفعاله؛ وحياء الأمة هو أن تجتنب من سوء المعاملة ما يشينها في أعين الأمم الأخرى، غرورا أو تكبُّرا أو تجبُّرا؛ لكن الأمة التي ترتكب الاعتداء المفهومي أبعد ما تكون من أن تتحاشى ما يشينها في أعين غيرها؛ إذ سلوكها ينطق بنقيض هذا المفهوم، ألا وهو «**الوقاحة**»! وتتخذ عندها أشكالا عدة، منها أن تظلم شعوبا بكاملها وتأخذها العزة بهذا الظلم، ومنها أن تقلب الحقائق، فتجعل الحق باطلا والباطل حقا، ومنها أن تنصُر الظالم وتستظهر على المظلوم؛ ومنها أن تكيل بمكيالين كأن تؤثر مواطنيها بحقوق لا تقر بها لغيرهم؛ أما «الخشية»، فهي شعور المرء بخوف ليس كالخوف النفسي، تعظيما لجلال الله، فيلزم حدوده؛ والخشية من أرقى المشاعر التي ترتقي بهمة الأمة إلى مزيد الصلاح والإصلاح؛ بينما الأمة المرتكبة لهذا الاعتداء المفهومي لا تقيم وزنا لمثل هذا الشعور «الميتافيزيقي»، بل ترى فيه ضعفا لا يليق بمكانتها، لأنها مرهوبة الجانب، يخافها غيرها ولا تخافه؛ وأما «العبرة»، فهي النظر في الأشياء بعين مَن يتعظ بأحوالها وأطوارها ويستخرج الفوائد من مآلاتها؛ وهيهات أن تشعُر هذه الأمة المعتدية في هذا الزمان بالحاجة إلى مثل هذا الاعتبار، إذ أن اغترارها بتفوق قوتها يُعمي بصيرتها، فلا ترى في تقلبات الأحوال من حولها إلا أعراضا طبيعية يمكن التغلب عليها إن عاجلا أو آجلا، فضلا عن أنها تَعدُّ نفسها مالكة لأمرها، وآخذة بزمام غيرها، وهي لا تعلم أنها تُستدرَج من جهة قوتها عينها إلى حتفها!

كل هذه الأسباب التي أتينا على ذكرها وأخرى لم نذكرها دعتنا إلى أن نفكر طويلا في كيف نسهم، من جانبنا، في دفع التحديات المفهومية التي تواجه أمتنا المسلمة، لكي تجد طريقها إلى **فكر مستقل ومبدع**، حتى إذا أخذت من غيرها لم يكن عن ضعف، ولا مع شعور بعقدة نقص؛ وإذا أعطت غيرَها، لم يكن عن مِنَّة ولا مع شعور بعقدة عظمة؛ وأفضى بنا هذا التفكير إلى أن نُجهِّز أنفسنا **لجهاد مفهومي** في ساحة الفكر الفلسفي؛ ولما حصَّلنا، بمعونة الله، العدة المطلوبة، انتهضنا إلى أداء هذا الواجب الفكري، والأمل يحدونا في أن نوفَّق في تخليص المثقف المسلم من الحرج الذي يجده في الإتيان بالجديد بعد أن فقد الثقة في قدراته أو أصابه ما يشبه «**الخوف من الإبداع**»، عسى أن نبعث همته إلى صنع المفاهيم كما يصنعها غيره،

فيقابل المفهوم بالمفهوم والتعريف بالتعريف والتدليل بالتدليل، بل، في نهاية المطاف، يقابل التنظير بالتنظير، ولِمَ لا ! وبذلك يشق طريقه، حرا طليقا في فضاء الفكر الواسع، فيكون ذلك إيذانا بولادة أمة جديدة.

لهذا، لم نكن نتردد في أن نضع في كل دراسة قمنا بها من المفاهيم ما وجدنا الحاجة إليه، بل لم نكن نتهيب من أن نفتح ثغرات مفهومية، حتى ندُلَّ القارئ على طرق سدّها، بل لم نكن نتحرج في أن نستشكل موضوعاتنا بالوجوه التي تستدعي وضع مفاهيم جديدة، بل لم نكن نتراجع عن إنشاء مفاهيم حيث لم ينشئها غيرنا من مثقفي الأمم الأخرى في الموضوعات التي تخصهم، ولا تخصنا، أو عن وضع مفاهيم بديلة عما وضعوه؛ ونحن، إذ فعلنا ذلك، لم نكن نقصد مخالفة أغراضه، بل كنا نقصد أن نؤديها بما كان يؤديها هو لو أنه كان يتكلم لساننا وينتسب إلى مجالنا التداولي[10]، حتى إن بعض ما أنشأناه من المفاهيم يبدو خيرا من مقابلاتها في أصولها الأجنبية؛ وما ذاك إلا أنه توفَّر لنا، بصدد القضايا المعروضة في هذه الأصول، من وجوه التعبير في لساننا أو من عناصر المعرفة في ثقافتنا ما لم يتوفَّر في هذه الأصول نفسها، لا لقصور فيها، وإنما لوجود الاختلاف بين الأمم في طرق أداء المقاصد.

فلنضرب مثالا على هذه الممارسة بمفهوم «الجهد» الذي دار عليه الكلام في الباب الثالث؛ فلَمّا احتجنا إلى الكلام عن مراتب مختلفة في الجهد، بادرنا إلى وضع أسماء خاصة بها هي: «الجهد الاعتيادي» و«الجهد الارتقائي» و«الجهد الاكتمالي»؛ ثم انتقلنا إلى تحديد مضمون كل واحد منها على حِدة؛ فحَدُّ **الجهد الاعتيادي** هو أنه الجهد الذي يبذله الإنسان في طور سابق على طور التخلُق، بحيث لا يتميز به الإنسان عن غيره من الكائنات الحية؛ وحدُّ **الجهد الارتقائي** أنه هو الجهد الذي يدخل به الإنسان طور التخلق، بحيث يرتقي إلى رتبة «المجتهد»؛ وحدُّ **الجهد الاكتمالي** هو أنه الجهد الذي يبلغ به المرء نهاية التخلق، بحيث يرتقي إلى رتبة «المجاهد»؛ وبفضل هذا التحديد، صارت هذه الأنواع الثلاثة من الجهد تَنزل منزلة مفاهيم أخلاقية إجرائية؛ ولا نعلم أن أحدا من أبناء أمة غير مسلمة سبَق إلى هذا الترتيب للجهد، ولا إلى هذا التحديد الأخلاقي لمراتبه؛ وحتى ولو فرضنا أنه وُجد منهم مَن تكلم عنها، بل وُجد منهم من تفطَّن إلى الخصوصية الأخلاقية لكل مرتبة منها، فإنه ــ لكونه غير منسوب

(10) انظر دراستنا لفلسفة «هيدغر» في كتابنا: **فقه الفلسفة**، ج2,: **المفهوم والتأثيل**، الفصل الخامس.

إلى هذه الأمة ــ يَبعُد أن يقع في خاطره أن يستثمرها بما يُفضي إلى إنشاء مساحة فكرية واسعة يتحرك فيها مفهوم «الجهاد» كما فعلنا، حتى يغدو هذا المفهوم أحق بالاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي مما عداه من المفاهيم الأخلاقية، بحيث ينكشف خطأ أولئك الذين حصروه في النطاق الفقهي، وتندفع الشُّبَه التي ما فتئ خصوم الأمة المسلمة يوردونها عليه، حتى أقنعوا بها بعض أبناء هذه الأمة وأوقعوا في نفوسهم الشك في قيمته الإنسانية؛ وما دروا أن هؤلاء المشكِّكين يسلبونهم آخر ما تبقَّى في أيديهم لإيقاظ هممهم وإحياء قلوبهم!

وبهذا الصدد، يجب التنبيه إلى أنه لا صلة مطلقا لهذه الممارسة المفهومية التي دخلنا فيها، مُبكّرا[11]، بما ذهب إليه الفيلسوفان الفرنسيان «جيل دولوز» و«فيلكس غاتاري» في كتابهما: **ما الفلسفة؟** من كون «الفلسفة إنما هي إبداع للمفاهيم»، هذا التعريف الذي هبَّ متفلسفتنا من المعاصرين ــ كعادتهم مع كل شيء منقول عن غيرهم ــ يفسرونه ويشرحونه ويحشُّون عليه، فضلا عن التبجيل لصاحبيه وإعلان التلمذة لهما كما لو أنه اكتشاف لا تجود به إلا قرائح العظماء في هذا الزمان أو كما لو أنه فرصة الأمة السانحة للخروج من تخلُّفها الفلسفي؛ والحال أن الفلسفة مذ كانت وهي نظر في المفاهيم، ولم يَخْفَ هذا على أي فيلسوف ولو لم ينطق به باللفظ، وإنما تشهد به ممارسته؛ أما نحن، فقد تعاطينا إبداعَ المفاهيم من غير استحضار هذا الأصل وقبل خروج هذين المفكرين بكتابهما الذي يثبتان فيه هذه الحقيقة، وذلك للأسباب التي أتينا عل ذكرها؛ ومع هذا، نجد ثلاث مواقف سلبية من إبداعاتنا المفهومية: «موقف ينفي عن مفاهيمنا صفة الإبداع»؛ و«آخر لا يقبل أن نقول بما لم ننقله عن غيرنا»؛ و«ثالث يستكثر علينا القدرة على الإبداع».

أما الموقف الأول ــ أي «نفي صفة الإبداع عن مفاهيمنا» ــ **فيدُلّ على جهل صاحبه بمقتضيات المفهوم، وضعا وتوظيفا**، وإلا صار إلى عرض مفاهيمنا عليها، فينظر هل تستوفيها أم لا؛ فما استوفاها منها أمضاه، وما لم يستوفها ردَّه؛ ولكنه لم يفعل، ولو فعل لَما توانينا في أن نشكر له تصحيحه؛ والواقع أننا كنا لا ننشئ المفهوم إلا لضرورة منهجية، فنضع له تعريفا محددا على شروطه المقررة، ولا نقف عند هذا الحد، بل نجاوزه إلى إنشاء مساحة استشكالية واستدلالية تبرز فيها إجرائيته، وهو أمر

---

(11) انظر كتابنا: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط. 1، 1987، وأيضا كتابنا: **العمل الديني وتجديد العقل**، ط. 1، 1989.

لا يتيسر إلا لمن يُدرجه في بنية واسعة؛ والبنية الأوسع التي كنا نستهدفها هي نسق من الأنساق؛ فقد يضع الواضع المفهوم، ولكنه لا يعرف كيف يوظفه ــ أو يستثمره؛ والحال أنه لا بناء للمعرفة إلا بوجود هذا التوظيف ــ أو الاستثمار؛ وإذا قيل: «إن الفلسفة إبداع للمفاهيم»، فالمقصود ليس هو ــ كما سبق إلى أذهان بعض شرّاح هذا القول ــ كَدْس المصطلحات، وإنما هذا البناء للمعرفة الفلسفية بالذات.

وأما الموقف الثاني ــ أي «ردُّ قولنا ما لم يقل به غيرنا» ــ **فيشهد على تبعية صاحبه لغيره**؛ وليس هذا الغير إلا المثقفون من أمة غير أمته، أُمَّةٍ هي من أهل الاعتداء المفهومي؛ إذ يريد أن يبقى مقلّدا لهم، تاركا لهم وحدهم حق الاجتهاد، بل يبلغ من قوة التقليد لهم والرضى بهذا التقليد أنه يستصغر كل شيء يأتي من أمته، مهما عظم شأنه، ويستعظم كل شيء يأتي من أمة غيرها، مهما قَلّ شأنه، حتى إنه لا يكاد يفكر بنفسه في شيء، راضيا بوصايةٍ هي شر من الوصاية التي مارستها الكنيسة على تفكير «الرعية» قبل عصر التنوير، لأن هذه وصاية فكر أجنبي، وتلك وصاية فكر أصلي؛ أما نحن، فقد أخذنا على نفسنا ألا نذخر جهدا في الإتيان بما لم نقلد فيه الآخرين فيما يخص ثقافتنا، وحتى إذا اضطررنا إلى نقله عنهم، فإننا لا نذخر جهدا في أن نخرجه على وجه يختص بنا، لا من أجل طمس أصله ــ كما يتوهم بعضهم ــ وإنما قياما بشروط مجالنا التداولي، حتى نجعله أشبه بإبداع ثان للإبداع الأول أو قل حتى **نعيد إبداعه**؛ والقول الجامع هو أننا لا نشعر بأننا فكّرنا حق التفكير في شيء، حتى يستقل ما فكّرنا فيه بوجه ما عمّا فكر فيه غيرنا؛ فالقاعدة التي ما فتئنا نتّبعها هي أن الأصل في الفكر الإبداع، ولا يصار إلى التقليد إلا بدليل.

وأما الموقف الثالث ــ أي «استكثار قدرتنا على الإبداع» ــ **فيدُل على جهل صاحبه بآليات إبداع المفاهيم**؛ فلا يخفى أن المسلمين في العصر الحديث أمضوا قرنين كاملين وهم ينقلون فكر غيرهم، وما زالوا لم يهتدوا إلى إبداع فكرٍ يخصهم أو فكرٍ يفيدون به غيرهم؛ هذا، لأنهم ظلوا ينقلون مضامين فكره باعتبارها تجيب عن الأسئلة التي كانت ومازالت هي وحدها همّهم، وهي: «**ماذا قال؟**» و«**أي شيء قال؟**» و«**ما فحوى ما قال؟**»؛ **ولم يكن يخطر على بالهم أن يسألوا أنفسهم أبدا**: «**كيف قال ما قال؟**» **ولا** «**لِمَ قال ما قال؟**» **ولا** «**بأي وجه قال ما قال؟**»، وهي أسئلة لم يكن المنقول عنه بحاجة إلى أن يجيب عنها ضمن ما قال، لأنها تتعلق بآليات تفكيره؛ ومعلوم أن هذه تبقى مضمرة في عقله، وتتوسل بها مضامينه، فيبدع بها أفكاره تلقائيا مَثَلها في

ذلك مَثَل الأوزان الصرفية للأفعال العربية، فهي مضمرة في أذهاننا ننزل عليها المواد اللغوية، فنبدع بها أفعالنا؛ لكن النقلةَ عندنا يحتاجون إلى أن يعرفوا هذه الآليات المضمرة لدى المنقول عنهم، حتى يقفوا على أسرار الوجوه الإبداعية التي تتجلى بها مضامينهم المنقولة؛ وقد شغلتنا هذه المسألة طويلا، فأخذنا نبحث في كل مضمون فكري منقول عن الآلية أو الآليات التي بُني بها؛ ومن الآليات التي استطعنا، بفضل الله، أن نقف عليها آليات وضع المفاهيم؛ فانفتح لنا باب إبداع المفاهيم حيث نحتاج إلى إبداعها، بل حيث لم يبدعها المنقول عنهم ولو بهم حاجة إليها، عسى أن يأتي فكرنا بفروق في الاستشكال غير معهودة ويفتحَ آفاقا في الاستدلال غير منظورة.

المراجع العربية

ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله: [1989]، **مكارم الأخلاق**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الإصفهاني، الراغب: [؟]، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تحقيق أحمد حسين كعكو، المطبعة العربية، حلب.

الإصفهاني، الراغب: [1987]، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، مطابع الوفاء، المنصورة.

البوطي، محمد سعيد: [1993]، **الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟** دار الفكر، دمشق.

الجوزية، ابن القيم: [1998]، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجوزية، ابن القيم: [1999]، **مدارج السالكين**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجوزية، ابن القيم: [؟]، **أعلام الموقعين**، دار الحديث، القاهرة.

دراز، محمد عبد الله: [1983]، **الأخلاق في القرآن**، مطبعة فضالة، المحمدية.

الدهلوي، أحمد شاه: [1995]، **حجة الله البالغة**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الرازي، فخر الدين: [1983]، **التفسير الكبير**، دار الفكر للطباعة و النشر، بيروت.

الشوكاني، محمد بن علي: [؟]، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار**، دار الحديث، القاهرة.

طه، عبد الرحمن: [1994]، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1997]، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1998]، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2000]، **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2002]، **الحق العربي في الإختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2003]، **حوارات من أجل المستقبل**، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت.

العز بن عبد السلام، عبد العزيز: [1991]، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، دار الفكر، دمشق.

العز بن عبد السلام، عبد العزيز: [1996]، **أحكام الجهاد وفضائله**، ، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر، دمشق.

القاسمي، علي: [1998]، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

القرافي، أحمد: [1984]، **الأمنية في إدراك النية**، دار الكتب العلمية، بيروت.

عبد الغني، عبد المقصود: [1987]، **الفلسفة الخلقية في الإسلام**، مكتبة الزهراء، عابدين.

الغزالي، أبو حامد: [1975]، **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت.

الماوردي، أبو الحسن: [؟]، **أدب الدين والدنيا**، تحقيق مصطفى السقا، دار الفكر، بيروت.

المحاسبي، أبو عبد الله: [1971] **العقل وفهم القرآن**، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، دمشق.

المحاسبي، أبو عبد الله: [1985]، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط. 4، دار الكتُب العلمية، بيروت.

المقدم، محمد بن أحمد بن إسماعيل:

[1993]، **الحياء خلق الإسلام**، دار العقيدة للتراث، الإسكندرية.

المودودي، أبو الأعلى: [1979]، **الجهاد في سبيل الله**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

موسى، محمد يوسف: [1963]، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية**، مؤسسة الخانجي، القاهرة.

هاورن، عبد السلام: [؟]، **تهذيب سيرة ابن هشام**، المجمع العلمي العربي الإسلامي، منشورات محمد الداية، بيروت.

منظمة الإيسيسكو: [2000]، **أدب الاختلاف في الإسلام**، (أبحاث الندوة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بالتعاون مع جامعة الزيتونة بتونس، 18-20 من شعبان 1419 هـ / 8-10 من دسمبر 1998 م)، مطبعة بني إزناسن، سلا.

منظمة الإيسيسكو: [2001]، **حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية**، (بحوث ومناقشات الندوة التي عقدت في الرباط، 18-20 جمادى الآخرة 1418 هـ/ 20-22 أكتوبر1997 م)، مطبعة فضالة، المحمدية.

المراجع الأجنبية

APEL, Karl Otto: [1987], **L'éthique à l'âge de la science**, Presses Universitaires de Lille, Lille.

APEL, Karl Otto: [1989], "L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites", in A. JACOB (éd.), **Encyclopédie philosophique universelle,** I, p. 154-165.

ARCHARD, David: [1996], **Philosophy and Pluralism**, Cambridge University Press, Cambridge.

BARBER , Benjamin : [2001], **Djihad versus Mcworld, mondialisation et intégrisme contre la démocratie,** trad. M. Valois, Hachette Littératures.

BEAUD, Micel et Alii : [1999], **Mondialisation : les mots et les chose,** Editions Karthala.

BELLAMY, Richard: [1999], **Liberalism and Pluralism,** Routledge, London.

BERLIN, Isaiah: [1988], **Eloge de la liberté**, trad. J. CARNAUD et J. LAHANA, Calmann-Lévy, France.

BERLIN, Isaiah: [1992], **Le bois tordu de l'humanité**, trad. M. THYMBRES, Editions Albin Michel, Paris.

BERTEN A., DA SILVEIRA P.& POURTOIS H.: [1997], **Libériaux et communautariens**, Presses universitaires de France, Paris.

BOUDON, Raymond: [1995], **Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance**, Fayard, Prais.

BOUDON, Raymond: [1999], **Le sens des valeurs**, Presses universitaires de France, Paris.

BRETON, Philippe : [2000], **Le culte de l'internet,** Editions La Découverte et Syros, Paris.

CANTO-SPERBER, M.: [1994], **La philosophie morale britannique**, Presses universitaires de France, Paris.

CANTO-SPERBER, M.: [1994], **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,** Presses universitaires de France, Paris.

CONSTANT, Fred: [2000], **Le multiculturalisme**, Editions Flammarion, Paris.

COOK, John W.: [1999], **Morality and Cultural Differences**, Oxford University Press, Oxford.

DELPLA, Isabelle : [2001], **Quine, Davidson, Le principe de charité** , Presses universitaires de France, Paris.

ENGELHARD, P. : [2001], **La violence de l'histoire, les sociétés contemporaines à l'épreuve du sens,** Arléa, Paris.

ETCHEGOYEN, Alain : [1991], **La valse des valeurs**, Editions François Bourin, Paris.

FERENCZI, Thomas : [1998], **Quelles valeurs pour demain,** Neuvième Forum, **Le Monde** Le Mans, textes réunis et présentés par Th. FERENCZI, Editions du Seuil, Paris.

FINKIELKRAUT, Alain : [1987], **La défaite de la pensée,** Editions Gallimard.

FORD, James E.: [1990], "Systematic Pluralism: Introduction to an Issue" in **The Monist**, Vol. 73, n3, pp. 335-410.

GALSTON, William A.: [1991], **Liberal Purposes**, Cambridge University Press, Cambridge.

GARVER, Eugene: [1990], "Why Pluralism Now?", in **The Monist**, Vol. 73, n3, pp.388-410.

GROSS, Feliks: [1985], **Ideologies, Goals, and Values**, Greenwood Press, London.

HABERMAS, Jügren: [1986], **Morale & communication**, traduction et introduction par C. BOUCHINDHOMME, Editions du Cerf, Paris.

HAMPSHIRE, Stuart: [1983], **Morality and Conflict**, Basil Blackwell, Oxford.

HAMPSHIRE, Stuart: [1999], **Justice is Conflict**, Duckworth publishers, London.

HEIDEGGER, Martin : [1977], **Was Heisst Denken ?**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

HUNTINGTON, Samuel P.: [1997], **Le choc des civilisations**, Editions Odile Jacob, Paris.

JOHNSON, M.: [1993], **Moral Imagination, Implications of Cognitive Science for Ethics**, University of Chicago Press, Chicago.

KAHN, Jean-François : [2000], **La pensée unique**, Fayard, Paris.

KANT, E . : [1991], **Qu'est ce que les lumières**, trad. J. Mondot, Publications de l'université de Saint-Etienne, Saint-Etienne.

KEKES, John: [1993], **The Morality of Pluralism**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

KEKES, J.: [1995], **Moral Wisdom and Good Lives**, Cornell University Press, Ithaca.

LARMORE, Charles: [1993], **Modernité et morale**, Presses universitaires de France, Paris.

LARMORE, Charles: [1996], **The Morals of Modernity**, Cambridge University Press, Cambridge.

LE SENNE, R. : [1961], **Traité de morale générale,** Presses universitaires de France, Paris.

LEVY, Pierre : [1987], **La machine univers,** Editions La Découverte, Paris.

LEVY, Pierre : [1990], **Les technologies de l'intelligence,** Editions La Decouverte, Paris.

LEVY, Pierre : [1997], **L'intelligence collective,** Editions La Découverte, Paris.

LEVY, Pierre : [2000], **World philosophie,** Editions Odile Jacob, Paris.

LIPOVETSKY, G.: [1992], **Le crépuscule du devoir, l'éthique indolore des nouveaux temps**, Gallimard, Paris.

MACINTYRE, A.: [1985], **After Virtue, a Study in Moral Theory**, Duckworth, London.

MATTELART, Armand : [2001], **Histoire de la société de l'information**, Editions La Découverte, Paris.

MESURE, Sylvie (dir.): [1998], **La rationalité des valeurs**, Presses universitaires de France, Paris.

MESURE S. & RENAUT A.: [1996], **La guerre des dieux**, Editions Grasset, Paris.

MESURE S. & RENAUT A.: [1999], **Alter Ego: Les paradoxes de l'identité démocratique**, Aubier, Paris.

NAGEL, Thomas: [1986], **The View from Nowhere**, Oxford University Press, Oxford.

PAREKH, Bhikhu: [2000], **Rethinking Multiculturalism**, Macmillan Press LTD, London.

PARROCHIA, Daniel : [2001], **Penser les réseaux,** dir. Parrochia, Champ Vallon, Seyssel.

PARROCHIA, Daniel : [1992], **Qu'est-ce que penser / calculer ? Hobbes, Leibniz & Boole, J.** Vrin, Paris.

PETRELLA, Ricardo : [1997], **Le bien commun,** Editions Page Deux, Lausanne.

POLIN, Raymond: [1977], **La création des valeurs**, Librairie philsophique J. Vrin, Paris.

POPPER, Karl: [1979], **La société ouverte et ses ennemis**, Editions du Seuil, Paris.

RAMONET, Ignacio : [1997], **Géopolitique du chaos**, éditions Galilée, Paris.

RAMONET, Ignacio : [1999], **La tyrannie de la communication,** éditions Galilée, Paris.

RAWLS, John: [1987], **Théorie de la justice**, trad. C. AUDARD, Editions du Seuil, Paris.

RAWLS, John: [1993], **Libéralisme politique**, trad. C. AUDARD, Presses universitaires de France, Paris.

RECANATI, François (dir.): [1988], **L'âge de la science: éthique et philosophie politique**, Editions Odile Jacob, Paris.

RECK, Andrew J.: [1990], **"An Historical Sketch of Pluralism"**, in **The Monist**, Vol. 73, n3, pp.367-387.

RESWEBER, Jean-Paul:[1992], **La philosophie des valeurs**, Collection Que sais-je?, Presses universitaires de France, Paris.

RICOEUR, A.: [1990], **Soi-même comme un autre**, Editions du Seuil, Paris.

RORTY, OKSENBERG Amelie: [1990], "Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society" in **The Review** of **Metaphysics**, vol. XLIV, n1, Issue n 173, pp. 3-20.

RUSS, J.: [1994], **La pensée éthique contemporaine**, Que sais-je? Presses universitaires de France, Paris.

SALMON, Jean-Marc : [2000], **Un monde à grande vitesse,** Editions du Seuil, Paris.

SANDEL, Michael: [1999], **Le libéralisme et les limites de la justice**, traduit par J-F SPITZ, Editions du Seuil, Paris.

SCHMITT, C. : [1972], **La notion de politique,** edit. Calmann-Lévy.

SEMPRINI, Andrea: [2000], **Le multiculturalisme**, Collection Que sais-je?, Presses universitaires de France, Paris.

SENNETT, Richard : [2000], **Le travail sans qualités : les conséquences humaines de la flexibilité,** trad. P-E. Dauzat, Albin Michel, Paris.

SFEZ, Lucien : [1990], **Critique de la communication,** Editions du seuil, Paris.

STOCKER, Michael: [1990], **Plural and Conflicting Values**, Clarndon Press, Oxford.

SYLVAN, Robert: [1988], "Radical Pluralism - An Alternative to Realism, Anti-realism and Relativism", in **Relativism and Realism in Science**, pp.253-291, Kluwer Academic Publishers.

TAYLOR, Charles: [1988], "Le juste et le bien", trad. P. CONSTANTINEAU, in **Revue de la metaphysique et de la morale,** n1, pp.33-56.

TAYLOR, Charles: [1994], **Multiculturalisme: différence et démocratie**, traduit par D-A. CANAL, éditions Aubier, Paris.

TAYLOR, Charles: [1998], **Les sources du Moi**, Editions du Seuil, Paris.

TAPPOLET, C. : [2000], **Emotions et valeurs**, Presses universitaires de France, Paris.

VADET, J-C: [1995], **Les idées morales dans l'Islam**, Presses universitaires de France, Paris.

VALADIER, Paul: [1997], **L'anarchie des valeurs**, Editions Albin Michel, Paris.

VECA, Salvator: [1999], **Ethique et politique**, trad. E. BUISSIERE, Presses universitaires de France, Paris.

WALZER, Michael: [1983], **Spheres of Justice**, Martin Robertson, Oxford

WALZER, Michael: [1994], **Thick and Thin, A moral Argument at Home and Abroad**, University of Notre Dame Press, Indiana.

WALZER, Michael: [1997], **Pluralisme et démocratie**, Editions Esprit, Paris.

WALZER, Michael: [1998], **Traité sur la tolérance**, traduit par C. HUTNER, Editions Gallimard, Paris.

WARNIER, J-P : [1999], **La mondialisation de la culture,** Editions La Decouverte et Syros, Paris.

WATSON, Walter : [1990], "Types of Pluralism" , **The Monist,** Vol. 73, n3, pp.350-366.

WEBER, Max : [1965], **Essais sur la théorie de la science**, traduit par J. FREUND, Editions Plon, Paris.

WEBER, Max : [1959], **Le savant et le politique**, Plon, Paris.

WENZ, Peter S. : [1993], "Minimal, Moderate, and Extreme Moral Pluralism" in **Environmental Ethics,** vol.15, pp.61-74.

WILLIAMS, Bernard : [1994], **La fortune morale**, Presses Universitaires de France, Paris.

WOLTON, Dominique : [1999], **Internet et après ?,** Flammarion, Paris.

WOLTON, Dominique : [1997], **Penser la communication,** Flammarion, Paris.

WORKU, Biru Alemayehu: [1998], **Individual versus Communal Autonomy**, Peter Lang, Paris.

طه عبد الرحمن

الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري

يفتتح د. طه عبد الرحمن هذا الكتاب بسؤال: هل للأمّة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها؟ إذ يعتبر أن لكلّ زمان أسئلته التي تخصّه، ومن واجب كل أمّة أن تجيب عن هذه الأسئلة، وهي لا تكون أمّة بحق حتى ترتقي بالجواب إلى رتبة الاستقلال فيه.

وهو يقدّم في هذا الكتاب جوابه عن هذا السؤال، حيث وعلى طريقة د. طه عبد الرحمن التي يبنيها بناءً منطقياً، يصل إلى اعتبار أن روح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلّى في حقيقتين اثنتين: الأولى: **الإيمان**، ويُتوصّل إليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر الملكوتي (الذي ينفذ إلى عمق الآيات) بوصفه مؤسساً للنظر المُلكي (على أساس الظاهر). والحقيقة الثانية: **التخلّق**، ويُتوصّل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسساً للعمل التعاوني. وهو يحمل جوهر التواصل مع كل البشر وتقبُّل الاختلاف عنهم.

في تبيان وتفصيل والدخول في عمق هاتين الحقيقتين بمختلف جوانبهما يظهر الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي باعتباره إقراراً بحق كل أمّة في جواب مختلف، ويظهر خصوم الجواب الإسلامي خصوماً ألدّاء لمبدأ الاختلاف. فالإسلام يقرّ الاختلاف وتنبني الخصائص الاختلافية الإسلامية على مبدأين أساسين: أحدهما «مبدأ اختلاف الآيات» ويمثّله **اختلاف الآيات الكونية**. والثاني، «مبدأ اختلاف الناس»، ويمثّله **اختلاف الأمم**.

تلك هي الأفكار الافتتاحية التي يروم هذا الكتاب إثباتها وبيانها.

لوحة الغلاف: تفصيل من الواسطي


المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء- المغرب
ISBN-9953-68-028-0